

Introdução à Hermenêutica Bíblica

Como ouvir
a Palavra de Deus
apesar dos ruídos
de nossa época

Walter C. Kaiser, Jr.
Moisés Silva



Introdução à Hermenêutica Bíblica



Este livro busca alcançar leitores leigos e profissionais para ajudá-los a compreender os textos bíblicos. É uma obra notável e única, por causa da singularidade de sua abordagem, da maneira como evidencia a urgência em nossos dias da necessidade desse estudo, bem como pelo cuidado que os autores tiveram em tornar o livro útil para um número maior de estudiosos.

Com ouvir a
Palavra de Deus
apesar dos ruídos
de nossa época

Walter C. Kaiser, Jr.
(Ph.D., Brandeis) é professor de Antigo Testamento no Gordon-Conwell Theological Seminary. Seus muitos trabalhos publicados incluem *Descobrendo o Antigo Testamento*, desta editora.

Moisés Silva
(Ph.D., Manchester) é professor de Novo Testamento no Westminster Theological Seminary, em Filadélfia.



EDITORA CULTURA CRISTÃ

Rua Miguel Teles Júnior, 382/394 - Cambuci
01540-040 - São Paulo - SP - Brasil
C.Postal 15.136 - São Paulo - SP - 01599-970
Fone (0**11) 3207-7099 - Fax (0**11) 3209-1255
www.cep.org.br - cep@cep.com.br

0800-141963

Introdução à Hermenêutica Bíblica © 2002. Editora Cultura Cristã.
Originalmente publicado nos EUA com o título *An Introduction to Biblical Hermeneutics* © 1994, Walter Kaiser, Jr. e Moisés Silva - Grand Rapids, Michigan, 49530, USA. Todos os direitos são reservados.

1ª edição – 2002 – 3.000 exemplares

Tradução

Paulo César Nunes dos Santos
Tarcízio José Freitas de Carvalho
Suzana Klassen

Revisão

Rubens Castilho
Claudete Água de Melo

Editoração

Rissato

Capa

Antônio Carlos Ventura

Publicação autorizada pelo Conselho Editorial:
Cláudio Marra (*Presidente*), Alex Barbosa Vieira,
Aproniano Wilson de Macedo, Fernando Hamilton Costa,
Mauro Meister, Ricardo Agreste e Sebastião Bueno Olinto.



EDITORA CULTURA CRISTÃ

Rua Miguel Teles Junior, 382/394 – Cambuci
01540-040 – São Paulo – SP – Brasil
C.Postal 15.136 – São Paulo – SP – 01599-970
Fone (0**11) 3207-7099 – Fax (0**11) 3209-1255
www.cep.org.br – cep@cep.org.br
0800-141963

Superintendente: Haveraldo Ferreira Vargas
Editor: Cláudio Antônio Batista Marra

*Para Dr. Arthur e Alice Holmes,
extraordinários servos de Cristo, com gratidão pelos conselhos
espirituais e acadêmicos durante o curso universitário
e pela amizade ao longo da vida.*

Walter C. Kaiser, Jr.

À Tia Fina.

Moisés Silva

Índice

| | |
|--|-----|
| Prefácio | 7 |
| Abreviaturas | 10 |
| <hr/> | |
| Parte 1. A Busca por Significado: Orientações Iniciais | |
| <hr/> | |
| 1. Quem Precisa de Hermenêutica? | 13 |
| 2. O Sentido do Significado | 25 |
| 3. Vamos Ser Lógicos: Usando e Abusando da Linguagem | 45 |
| <hr/> | |
| Parte 2. Compreendendo o Texto: O Sentido nos Gêneros Literários | |
| <hr/> | |
| 4. “Recordo os feitos do Senhor”O Sentido da Narrativa | 65 |
| 5. “De Boas Palavras Transborda o Meu Coração”: O Sentido da Poesia e da Sabedoria | 81 |
| 6. “Estes, porém, foram registrados para que creiais”: O Significado os Evangelhos | 99 |
| 7. Como Ler uma Carta: O Sentido das Epístolas | 117 |
| 8. E quanto ao futuro?: O Significado da Profecia | 135 |
| <hr/> | |
| Parte 3. Respondendo ao Texto: Significado e Aplicação | |
| <hr/> | |
| 9. “Assim como a corça suspira pelas correntes de água”: O Uso Devocional da Bíblia | 157 |
| 10. Obedecendo à Palavra: O Uso Cultural da Bíblia | 167 |
| 11. Juntando as peças: O Uso Teológico da Bíblia | 187 |

Parte 4. A Busca por Significado: Outros Desafios

| | |
|--|-----|
| 12. Uma Breve História da Interpretação | 203 |
| 13. Visões Contemporâneas da Interpretação Bíblica | 221 |
| 14. Em Favor da Hermenêutica de Calvino | 243 |
| 15. Observações Finais | 263 |
| Glossário | 275 |
| Bibliografia Anotada | 278 |
| Índice de Passagens Bíblicas | 279 |
| Índice de Nomes | 284 |
| Índice de Assuntos | 286 |

Prefácio

Da mesma forma que a obra de Bernard Ramm *Protestant Biblical Interpretation* (Interpretação bíblica protestante) foi escrita em 1956 para um amplo espectro de leitores, assim também *Uma Introdução à Hermenêutica Bíblica* busca alcançar a mesma amplitude de leitores leigos e profissionais para ajudá-los a compreender os textos bíblicos. Porém, as mudanças na forma como os textos são entendidos não foi nada menos que catastrófica no curto período de tempo desde que Ramm escreveu sua obra. Quase todos os pressupostos de Ramm já foram questionados e testados pelos novos ventos da modernidade e da pós-modernidade. As correntes de pensamento mudaram de modo tão radical os padrões de raciocínio a ponto de nos perguntarmos (apesar de, a nosso ver, só por um momento) se o leitor deste prefácio é capaz de compreender o que dissemos até aqui! O fato é que, aquilo que caracteriza nosso tempo, como observa o subtítulo, é *A Busca pelo Significado*.

Os fatores que diferenciam este livro dos outros numa área que tornou-se subitamente um tanto cheia de novos títulos depois de um longo período com poucas publicações estão (1) na *singularidade* de nossa abordagem, (2) na maneira como afirmamos a *urgência* em nossos dias da necessidade de uma obra como esta que apresentamos e (3) no cuidado que tivemos para tornar este livro *útil* tanto para o leitor leigo como, especialmente na parte 4, para o estudante mais avançado.

Nossa abordagem é tão surpreendente que pode ser que alguns tenham olhado duas vezes quando viram os nomes de Kaiser e Silva como co-autores, achando que esses dois não se encaixam com tanta facilidade. Mas é por isso que esta obra é singular. Não é um caso no qual dois ou três autores com pontos de vista idênticos ou similares sobre as questões de interpretação decidem escrever um livro para apresentar uma única visão. Pelo contrário, decidimos escrever um único livro sobre hermenêutica bíblica sabendo que cada

um de nós compreende o processo de interpretação de maneira diferente em algumas áreas-chave que representam os pontos mais críticos de discussão sobre a interpretação nos dias de hoje. Desse modo, os leitores de nosso texto não recebem uma única opinião, e são levados, portanto, a chegar às suas próprias conclusões depois de ouvirem uma discussão vibrante entre dois autores que ousam concordar com o fato de que discordam satisfatoriamente (em certos pontos críticos). Os estudiosos – até mesmo os evangélicos – teriam mais sucesso se contássemos com mais exemplos de colegas envolvendo-se neste tipo de experiência. Mas os leitores devem ficar avisados de que há mais áreas nas quais concordamos do que nas quais discordamos, incluindo questões fundamentais como a autoridade das Escrituras e a primazia do significado autoral. Mas algumas de nossas discordâncias concentram-se em questões que são graves e críticas para o futuro. As diferenças entre as idéias de cada autor ficam evidentes especialmente nos capítulos 8, 11 e 14. É nesse espírito que convidamos os leitores a participar conosco de uma conversa cordial, porém prudente.

Apesar de o tom ser amigável, nossos leitores não devem se enganar achando que aquilo que está envolvido em suas conclusões é menos sério. Enquanto Ramm lutou com questões a respeito do modo como as suposições naturalistas afetam a hermenêutica, nossa geração valoriza tanto o individualismo, a liberdade e a iniciativa da pessoa, que a pergunta mais importante não é mais “É verdade?” e sim, “Isso importa?” Assim, a questão da relevância tomou precedência sobre a pergunta “O que o texto significa?” Aliás, o sentido do que vem a ser significado é extremamente complexo e discutido acaloradamente tanto por evangélicos como por não-evangélicos. Se algum dos significados ou todos os significados sugeridos podem ou não ser considerados válidos e qual deve ser o critério para tal validação são questões que geram em nós, os leitores modernos da Bíblia, um desconforto cada vez maior. Enquanto isso, toda uma geração está à espera de ouvir uma palavra de Deus. É quase como o antigo dilema filosófico: Será que a árvore que caiu na floresta fez algum barulho, tendo em vista que não havia ninguém para ouvir? Em nosso caso, a questão é: Será que Deus, de fato, revelou alguma coisa aos profetas e apóstolos se eles não entenderam algumas das coisas (ou todas as coisas) que eles mesmos escreveram e se nós, os leitores, temos tantas opiniões diferentes sobre o que foi comunicado? Por isso este diálogo é tão urgente e crítico. Os resultados deste debate irão moldar a próxima geração de crentes a ponto de estas questões poderem ser consideradas entre as tendências mais relevantes da teologia evangélica.

Mas esta obra vai além do enfoque nas questões críticas. Ela considera seriamente o aspecto da busca moderna por relevância que, para nós, é tão

cabível e já fazia parte da intenção divina desde o princípio. Preocupamo-nos em ajudar os leitores a responder à pergunta: “O que importa?” Cremos que o processo interpretativo não se completa quando declaramos o que o autor estava tentando dizer, pelo contrário, acreditamos que a interpretação e a exegese devem também decidir qual é a relevância atual, a aplicação e o significado contemporâneo desse texto. Se tudo isso é parte ou não do processo de significado, é um dos pontos sobre os quais temos diferentes opiniões. Assim, em vez de escrever um livro que simplesmente analisa o problema, decidimos que também devemos oferecer o máximo de ajuda possível ao mostrar a leigos e estudiosos como extrair benefícios contemporâneos da interpretação de vários tipos de textos bíblicos. Mesmo parecendo surpreendente, é possível que o estudioso esteja numa posição menos vantajosa nesse passo do processo de significado do que o leigo que já vem perguntando qual é a “moral da história” desde o começo!

Por fim, esperamos que esta obra não fuja de seu enfoque principal que é sobre as Escrituras em si. Nosso desejo foi, na medida do possível, apresentar uma discussão breve e direta das questões e dos métodos e então deixar o leitor a sós na presença do texto das Escrituras e do ministério do Espírito Santo. Que esse prazer e alegria na Palavra e o Deus Soberano da Palavra estejam presentes com você nos próximos dias.

Devemos uma palavra especial de agradecimento a Leonard G. Gross, o editor de impressão, por seu entusiasmo durante as primeiras fases deste projeto; a James E. Ruark, gerente de edição, por sua paciência e auxílio na produção final desta obra e a Stanley N. Gundry, editor-chefe, por sua proposta inicial desse projeto.

Abreviaturas

| | |
|--------|---|
| AB | Anchor Bible |
| AJT | <i>Asia Journal of Theology</i> |
| ATR | <i>Anglican Theological Review</i> |
| AV | Authorized (King James) Version |
| BAGS | W. Bauer, W. F. Arndt, F. W. Gingrich, and F. W. Danker, <i>Greek-English Lexicon of the Testament</i> |
| BJRL | <i>Bulletin of the John Rylands University Library</i> |
| CTJ | <i>Calvin Theological Journal</i> |
| CTQ | <i>Concordia Theological Quarterly</i> |
| GiC | <i>Gospel in Context</i> |
| HUCA | <i>Hebrew Union College Annual</i> |
| ICC | International Critical Commentary |
| IDPSup | <i>Interpreter's Dictionary of the Bible, supp. vol.</i> |
| IJFM | <i>International Journal of Frontier Missions</i> |
| JBC | <i>Jerome Biblical Commentary, ed. R. E. Brown et al.</i> |
| JBL | <i>Journal of Biblical Literature</i> |
| JETS | <i>Journal of the Evangelical Theological Society</i> |
| JR | <i>Journal of Religion</i> |
| JTVI | <i>Journal of the Transactions of the Victorian Institute</i> |
| KJV | King James (Authorized) Version |
| LB | <i>Linguistica Biblica</i> |
| LCC | Library of Christian Classics |
| NIV | New International Version |
| NTS | <i>New Testament Studies</i> |
| SBET | <i>Scottish Bulletin of Evangelical Theology</i> |
| SBLDS | Society of Biblical Literature Dissertation Series |
| SR | <i>Studies in Religion/Sciences religieuses</i> |
| TJ | <i>Trinity Journal</i> |
| TSK | <i>Theologische Studien und Kritiken</i> |
| VT | <i>Vetus Testamentum</i> |
| WBC | Word Biblical Commentary |
| WTJ | <i>Westminster Theological Journal</i> |

PARTE 1

A Busca por Significado: Orientações Iniciais

O próprio uso do termo *hermenêutica* levanta uma questão importante: Por que deve-se esperar que leitores da Bíblia estudem os princípios de interpretação? Apesar do que nossas experiências cotidianas possam sugerir, o processo envolvido na compreensão de um texto é bastante complicado. As dificuldades aparecem principalmente quando tentamos ler um livro que é produto de uma outra cultura ou época, como podem deixar claro alguns exemplos de Shakespeare. No caso de documentos da antigüidade escritos em outra língua, precisamos fazer um esforço adicional e levar em consideração seu contexto original mediante um método conhecido como exegese gramático-histórico. A Bíblia como um todo é um livro relativamente claro para a leitura e pode ser útil especificar em quais áreas surgem as dificuldades: linguagem? estilo literário? aplicação? Além disso, o caráter divino das Escrituras sugere que precisamos adotar alguns princípios especiais que não seriam relevantes para o estudo de outros escritos.

CAPÍTULO 1

Quem Precisa de Hermenêutica?

MOISÉS SILVA

O termo *hermenêutica* (assim como seu primo mais ambíguo e até misterioso, *hermenêutico*) tem-se tornado cada vez mais popular em recentes décadas. Como resultado, tem sido ampliado e estendido de todas as formas. Usado por tantos escritores, o termo transforma-se em alvo móvel, gerando ansiedade nos leitores que buscam, em vão, defini-lo e compreender o que significa.

Seu significado tradicional é relativamente simples: é a disciplina que lida com os princípios de interpretação. Alguns escritores gostam de chamá-la de *ciência* da interpretação; outros preferem falar de *arte* da interpretação (talvez com a implicação: “Ou você a tem ou não!”). Deixando de lado essas diferenças de perspectiva, o interesse básico da hermenêutica é claro o suficiente. Deve ser acrescentado, entretanto, que quando os escritores usam o termo, na maioria das vezes o que eles têm em mente é a interpretação *bíblica*. Mesmo quando é outro texto que está sendo discutido, a Bíblia provavelmente assoma por trás.

Esta última observação suscita uma questão interessante. Afinal, por que tal disciplina deveria ser necessária? Nunca tivemos aula sobre “Como Interpretar o Jornal”. Nenhum colégio propõe um curso sobre “A Hermenêutica da Conversação”. Isso é uma realidade até com respeito a cursos sobre Shakespeare ou Homero, que certamente tratam de interpretação da literatura, mas em que nenhum pré-requisito de hermenêutica aparece. Por que então somos informados subitamente em nossa instrução acadêmica que precisamos nos tornar hábeis em uma ciência de som exótico, se queremos entender a Bíblia?

Uma resposta possível que pode ocorrer é que a Bíblia é um livro divino, e assim exige de nós algum treinamento especial para entendê-la. Mas esta solução simplesmente não satisfaz. Como expressou um estudioso católico romano, “Se alguém é capaz de falar de maneira absolutamente clara e tornar-se compreensível com eficácia irresistível, esse tal é Deus; portanto, se há alguma palavra que poderia não exigir uma hermenêutica, essa seria a palavra divina”.¹ Os protestantes, por essa razão, têm sempre enfatizado a doutrina da *perspicuidade* ou clareza das Escrituras. A Bíblia em si nos diz que o pré-requisito essencial para entender as coisas de Deus é ter o Espírito de Deus (1Co 2.11), e que o cristão, tendo recebido a unção do Espírito, não precisa nem mesmo de um professor (1Jo 2.27).

O que ocorre, na realidade, é que precisamos da hermenêutica não exatamente pelo fato de a Bíblia ser um livro divino; mas porque, além de ser divino, é um livro *humano*. Estranho como possa soar aos ouvidos, esta maneira de olhar nosso problema pode nos colocar no caminho correto. A linguagem humana, por sua própria natureza, é grandemente equívoca, isto é, capaz de ser compreendida em mais de uma forma. Não fosse assim, nunca duvidaríamos do que as pessoas querem dizer quando falam; se proposições pudessem significar somente uma coisa, dificilmente ouviríamos debates sobre se Johnny disse isso ou aquilo. Na prática, é claro, o número de palavras ou sentenças que geram mal-entendidos constitui uma proporção muito pequena do total de proposições emitidas por um determinado indivíduo em um determinado dia. O que precisamos reconhecer, porém, é que o *potencial* para uma má interpretação está sempre presente.

Em outras palavras, precisamos da hermenêutica para textos além da Bíblia. Na verdade, nós precisamos de princípios de interpretação para entender conversações triviais e até mesmo acontecimentos não-lingüísticos – afinal, a falha em compreender o piscar dos olhos de alguém poderia significar um desastre em certas circunstâncias. Mas, então, retornamos à nossa questão original: Por que não nos foi exigido estudar hermenêutica no segundo grau? Por que é que, apesar dessa omissão em nossa educação, quase sempre compreendemos o que nosso próximo nos diz?

A resposta simples é que aprendemos hermenêutica durante toda a nossa vida, desde o dia em que nascemos. Pode até ser que as coisas mais importantes que aprendemos sejam aquelas que fazemos inconscientemente. Em resumo, quando você começa um curso de hermenêutica, pode estar certo de que já conhece muito bem os princípios mais básicos de interpretação. Toda vez que você lê o jornal ou ouve uma história ou analisa um acontecimento, prova a si mesmo que é um entendido na arte da hermenêutica!

¹ Luis Alonso-Schökel, *Hermenêutica de la Palabra* (Madrid: Cristandad, 1986), 1:83.

Isso talvez seja algo perigoso de se dizer. Você pode ser tentado a fechar este livro “inútil” imediatamente e devolvê-lo à livraria, na esperança de conseguir seu dinheiro de volta. Entretanto, é necessário que apresentemos a questão e a ressaltemos. Além de gozar de um relacionamento correto com Deus, o princípio mais fundamental da interpretação bíblica consiste em colocar em prática o que fazemos inconscientemente todos os dias de nossa vida. A hermenêutica não é primariamente uma questão de aprender técnicas difíceis. O treino especializado tem o seu lugar, mas é, na verdade, bastante secundário. Poderíamos dizer que o que importa é aprender a “transpor” nossas rotinas interpretativas costumeiras para a nossa leitura da Bíblia. É justamente aí que começam nossos problemas.

Por uma razão, não devemos pensar que o que fazemos todos os dias seja tão simples assim. Antes que você pudesse ler uma revista, por exemplo, você teve que aprender inglês. Você acha que isso é fácil? Pergunte a qualquer estrangeiro que tentou aprender inglês depois da adolescência. Notavelmente, você atravessou esse difícil e complicado processo com grande sucesso nos primeiros poucos anos de sua vida. Aos 4 ou 5 anos de idade, você – e todo e qualquer ser humano sem deficiências – já teria dominado centenas e centenas de regras fonológicas e gramaticais. Na realidade, seu vocabulário era bastante limitado, mas aprendê-lo é a parte mais fácil do domínio de uma língua.

Além disso, sua mente recebe, cotidianamente, incontável número de impressões. Estas são os fatos da História – primeiramente suas experiências pessoais, porém suplementada pelas experiências de outros, incluindo informação sobre o passado – com todas suas associações, quer psicológicas, sociais ou outras quaisquer. De maneira não menos impressionante que a aquisição de uma língua, seu cérebro organiza cuidadosamente essas milhões de impressões, mantendo algumas na superfície, outras em nível semiconsciente, e ainda outras em algo equivalente a uma lata de lixo.

É tudo um componente essencial da interpretação eficiente. Sigamos nossa ilustração um tanto fictícia: Toda vez que você recebe uma impressão, sua mente verifica se esse já é um fato arquivado; se não, ela relaciona essa nova impressão às obtidas anteriormente a fim de que possa fazer sentido. Usando outra analogia comum, seu cérebro é como um filtro que seleciona todos os dados novos. Se um fato anterior despercebido não passa pelo filtro, seu cérebro tem apenas duas escolhas imediatas: forçá-lo pelo filtro distorcendo a evidência ou rejeitá-lo completamente. O último é o equivalente inconsciente “Já tomei uma decisão – portanto, não me perturbe com os fatos”. Há, porém, uma terceira opção: admitir sua ignorância e deixar o novo fato de lado até que seu filtro seja capaz de lidar com ele.

Vemos, então, que nossa prática diária de interpretação não é tão simples como podíamos ter imaginado. Exige um processo bastante complexo (ainda que geralmente inconsciente) que concentra-se na *linguagem* e na *História*, usando ambos os termos num sentido bastante amplo. Obviamente, nossa compreensão é reduzida à medida que a linguagem ou os fatos que estão sendo interpretados são desconhecidos para nós. Se um advogado usa linguagem técnica legal quando procura iniciar uma conversa com um estranho no metrô, dificilmente se pode esperar que haja muita compreensão. De maneira semelhante, uma pessoa que não acompanhou os desenvolvimentos do governo americano, por um período extenso de tempo, não será capaz de compreender um editorial de um jornal, ou até mesmo caricaturas políticas.

O problema torna-se mais sério se existem diferenças lingüísticas e culturais entre o interlocutor (ou escritor) e o ouvinte (ou leitor). Suponhamos que, tendo somente uma familiaridade básica com os escritos de Shakespeare, decidimos compreender *Otelo*. Em vários momentos atravessaríamos passagens contendo certas palavras que nunca vimos antes ou que parecem ter sentidos bastante incomuns. Por exemplo:

*If I do prove her haggard,
Though that her jesses were my dear heart-strings
I'd whistle her off and let her down the wind
To prey at fortune. ... (3.3.260-63)*

Mesmo após descobrirmos que *haggard* é igual a “falcão” e que *jesses* corresponde a “fechos”, acharemos muito difícil identificar o que Otelo quer dizer, isto é, se acaso sua esposa se mostrasse infiel, ele permitiria que seu coração se partisse ao deixá-la ir embora.

Considere um problema ainda mais enigmático. No início da peça, o duque de Veneza e alguns senadores estão discutindo notícias recentes a respeito de uma armada turca, mas há considerável discrepância quanto ao número de galés envolvidas. O duque diz então:

*I do not so secure me in the error,
But the main article I do approve
In fearful sense. (1.3.10-12)*

O que pode nos frustrar em uma passagem como esta é que todas as palavras são familiares a nós – na verdade, até mesmo o sentido dessas palavras se aproxima do uso moderno – ainda assim, o sentido total parece nos escapar. A menos que estejamos bastante familiarizados com a literatura shakespeariana, levará um tempo até interpretarmos essa afirmação corretamente. Em prosa moderna, “o fato de que existe uma discrepância nos relatos não me dá ne-

nhum sentido de segurança; é com espanto que devo dar crédito ao ponto principal da história”.

Os problemas mais traiçoeiros, porém, surgem quando uma palavra ou expressão é familiar e o sentido a que nos atemos tem lógica no contexto, entretanto nossa ignorância sobre a história da linguagem nos engana. Quando Iago relata algo que Cássio disse enquanto dormia, Otelo chama-o de monstruoso. Iago lembra Otelo que se tratava apenas de um sonho, pelo que o último responde: “Mas isso significou um conclusão precedente” (3.3.429). Em nossos dias, a expressão *uma conclusão precedente* significa “um resultado inevitável”, e é possível obter algum sentido da passagem se tomarmos este como sendo o sentido aqui. Nos tempos elisabetanos, porém, a expressão simplesmente significava “uma experiência prévia”; Otelo acredita que o que Cássio dissera enquanto dormia refletia algo que realmente já havia acontecido.

Esses são os tipos de dificuldade que encontramos quando lemos um trabalho escrito em nossa língua e produzido dentro da cultura ocidental geral da qual fazemos parte. Quando nos aproximamos da Bíblia, porém, encontramos um livro que não é escrito nem em nossa língua nem em linguagem moderna relacionada de maneira próxima dela. Além disso, nos defrontamos com um texto que está extremamente distante de nós quanto ao tempo e espaço. Percebemos, então, que, com respeito tanto à linguagem quanto à História, a interpretação da Bíblia se apresenta como um desafio para nós. Por conseguinte, uma compreensão acurada das Escrituras requer o que veio a ser conhecido como *exegese gramático-histórica*.²

O termo *exegese* (usado freqüentemente pelos estudiosos bíblicos, mas raramente por especialistas em outros campos) é uma forma rebuscada de se referir à interpretação. Pressupõe que a explicação do texto envolveu análise cuidadosa e detalhada. A descrição *gramático-histórica* indica, naturalmente, que essa análise deve prestar atenção tanto na linguagem em que o texto original foi escrito quanto ao contexto cultural específico que deu origem ao texto.

Não podemos, por exemplo, partir do pressuposto de que as regras lingüísticas da sintaxe de nossa língua ou as nuances das palavras de nosso vocabulário correspondam àquelas do grego do Novo Testamento; caso contrário, correremos o risco de impor nossas idéias sobre o texto bíblico. Semelhantemente, se falharmos em tomar nota das características distintivas culturais da sociedade hebraica ou das circunstâncias históricas por detrás de um livro do Antigo Testamento, permitiremos que nosso “filtro” mental – isto é, nossos preconceitos – determinem o que as passagens bíblicas podem ou não podem significar.

² Termos como *gramático-histórico* e *histórico-gramatical* são usados também com o mesmo sentido. Observe, entretanto, que a expressão *histórico-crítico* tem outras associações mais controversas. Veja as discussões sobre o método histórico-crítico no cap. 2, pp. 29, 30, e cap. 13, pp. 227-229.

Naturalmente, a tentativa de encaixar nossos preconceitos no texto bíblico tem criado uma disciplina acadêmica extremamente ampla e complexa. Em parte por causa da distância (tanto lingüística quanto histórica) que nos separa da Bíblia ser tão grande; em parte porque a Bíblia é um documento bastante extenso escrito por muitas pessoas durante um vasto período de tempo; em parte porque a Bíblia tem atraído a atenção profissional de muitos estudiosos durante os últimos vinte séculos; em parte porque a Bíblia toca nos problemas mais profundos enfrentados pelas pessoas de todos os lugares – por estas e outras razões, nenhum outro documento literário suscitou um corpo maior de escritos acadêmicos, envolvendo pesquisa especializada de todos os tipos e gerando debates acalorados.

Apesar disso, devemos observar novamente que, em princípio, não há diferença entre os problemas da interpretação bíblica e aqueles que confrontamos em nosso dia-a-dia. A maioria de nós não diz que está praticando exegese gramático-histórica quando lê uma carta de um parente, *mas é precisamente isso o que estamos fazendo*. A diferença é, por assim dizer, quantitativa em lugar de qualitativa. (Até o momento, é claro, estamos voltados apenas para as características humanas das Escrituras. As questões especiais relacionadas com o caráter divino da Bíblia ainda serão vistas mais adiante.) Em outras palavras, quando lemos a Bíblia deparamos com um número muito maior de detalhes sobre os quais somos ignorantes do que quando interpretamos textos em nossa língua contemporânea.

A propósito, esse modo de tratar a questão nos ajuda a reconhecer que os problemas da interpretação bíblica são normalmente *nossos* problemas, não da Bíblia! Apesar de existirem, de fato, algumas passagens nas Escrituras que, em razão do assunto apresentado, são intrinsecamente difíceis de entender, a maior parte das passagens não pertence a esta categoria. Fundamentalmente, a Bíblia é um livro bastante simples e claro. Nós, entretanto, somos pecadores e ignorantes. Quer seja por causa de nossas limitações ou nossa preguiça, freqüentemente falhamos em diminuir a distância que nos separa do texto bíblico, e é isso o que nos causa problemas.

Mas agora perguntemos: Qual é a dificuldade existente para a maioria de nós poder entender a Bíblia? Grandes porções das Escrituras consistem de narrativas de sentido claro. Nesses textos, apenas raramente deparamos com uma palavra que nos traz dificuldade de compreensão, ou uma excentricidade gramatical que não pode ser solucionada. (Em outras palavras, todas as traduções padrão tratam essas passagens essencialmente da mesma forma). Além disso, nossa informação com respeito ao contexto histórico é geralmente bem adequada para dar sentido a esses textos históricos. Por que, então, tanto debate acerca da interpretação bíblica?

Podemos ser capazes de responder a essa questão se considerarmos um exemplo bastante específico e típico. Em Mateus 8.23-27 lemos a curta e bem conhecida história de Jesus e seus discípulos entrando num barco no Mar da Galiléia. Enquanto Jesus estava dormindo, uma tempestade repentina começou a sacudir o barco. Os discípulos acordaram Jesus e lhe pediram para salvá-los. Jesus os repreendeu em razão de sua pouca fé e acalmou as ondas. Espantados, os discípulos disseram: “Quem é este que até os ventos e o mar lhe obedecem?”

A questão sobre o significado dessa passagem pode ser considerada em vários níveis. Vejamos cada um deles.

1. O nível *lingüístico*, não encontramos nenhuma dificuldade aqui. Todas as palavras gregas dessa passagem são clara e amplamente comprovadas. Embora tradutores possam diferir ligeiramente quanto às palavras de nossa língua que melhor representem os termos gregos correspondentes, não há um debate real sobre o que essas palavras gregas significam. De maneira semelhante, não ocorrem formas gramaticais raras.

2. Com respeito ao contexto *histórico* (cultura, geografia, etc.), também não há discussão. A referência ao “lago” (como visto na NIV; lit., “o mar”) é certamente ao Lago de Genesaré, ou o Mar da Galiléia. Também sabemos sobre as tempestades repentinas que surgem na região.

3. O “sentido” da passagem, porém, inclui mais do que puramente os fatos da história. Normalmente temos interesse no *ensino* da passagem. Entretanto, mais uma vez aqui a intenção primária da história é cristalina. O acontecimento demonstra o grande poder de Jesus, de maneira que não havia necessidade de os discípulos se desesperarem.

4. Mas, e quanto à *historicidade* da narrativa? Muitos debates hermenêuticos concentram-se precisamente nesta questão. No presente caso, ela surge por duas razões. Em primeiro lugar, uma comparação dessa narrativa com as passagens paralelas (Mc 4.35-41; Lc 8.22-25) revela algumas diferenças interessantes. Teria o acontecimento ocorrido em um determinado ponto no ministério de Jesus em que Mateus o coloca, ou foi justamente depois que Jesus proferiu as parábolas do reino, como Marcos nos relata? Os discípulos eram respeitosos, como Mateus parece retratá-los, ou eram mais impulsivos (cf. Mc 4.38)? Em segundo lugar, muitos estudiosos modernos rejeitam a possibilidade de milagres. Se as ocorrências sobrenaturais estão fora de questão, então certamente essa passagem será interpretada de maneira diferente de seu sentido manifesto.

5. Ainda outro nível de sentido surge quando distinguimos o acontecimento histórico em si de seu *contexto literário*. Este ponto torna-se especialmente claro se novamente compararmos Mateus com os outros evangelhos. Por exemplo, o fato de Mateus colocar a história logo após dois incidentes ligados ao discipulado (Mt 8.18-22) pode nos transmitir algo importante.

Quando observamos que a história em si é apresentada com a declaração de que “seus discípulos o *seguiam*” (palavras não encontradas em Marcos ou Lucas), podemos razoavelmente inferir disso que uma das razões pelas quais Mateus relata a história é para nos ensinar acerca do discipulado, que é um importante tema em todo o evangelho. (Observe, todavia, que a intenção do autor é grandemente parte dos dois primeiros itens acima. As distinções que estamos apontando aqui podem tornar-se um tanto artificiais).

6. Além do contexto literário, precisamos ter em mente o *contexto canônico* mais amplo, isto é, como a passagem se relaciona com o todo do cânon (a completa coleção) das Escrituras? Fazer esta pergunta é mover-se em direção à área da teologia sistemática. Como a repreensão de nosso Senhor sobre os discípulos se encaixa no ensino bíblico geral acerca da fé? O poder de Jesus sobre a natureza nos ensina algo acerca de sua divindade? Perguntas como estas certamente são parte da hermenêutica considerada de forma geral.

7. Mas podemos até mesmo ir além dos limites das próprias Escrituras e considerar a *história da interpretação*. Embora seja muito importante distinguir o sentido do texto bíblico das opiniões de leitores subseqüentes, existe de fato uma conexão próxima, visto que hoje nos encontramos no final de uma longa tradição. De fato, não é possível pular os últimos vinte séculos como se não tivessem acontecido. Quer estejamos cientes disso ou não, a história da interpretação tem nos influenciado direta e indiretamente. Quanto mais tivermos consciência desse fato, mais fácil será identificar e rejeitar aquelas interpretações que acharmos inaceitáveis. O que precisa ser assinalado, porém, é que todos nós, de maneira bastante freqüente (mesmo que inconsciente) partimos do pressuposto de que uma interpretação específica seja o sentido do texto, quando na realidade podemos simplesmente ter assimilado (por meio de sermões, conversas, etc.) o que a história da igreja preservou.

8. Finalmente, devemos considerar “o que a passagem quer dizer para mim”, ou seja, o *significado presente* da passagem.³ Tradicionalmente, esse passo é descrito como *aplicação* e distinguido bem nitidamente do *sentido* do texto. Em décadas recentes, porém, um número de escritores influentes – não apenas no campo da teologia mas também da filosofia e do criticismo literário – têm protestado que a distinção não tem sustentação. Argumenta-se, por exemplo, que, se não sabemos como aplicar um mandamento das Escrituras para nossa vida diária, então não podemos realmente afirmar saber o que aquela determinada passagem significa.⁴ Rejeitar a distinção entre sentido e

³ Algumas vezes o termo *contextualização* é usado para assinalar este ponto, enfatizando nossa necessidade de ver a relevância da passagem em nosso próprio contexto.

⁴ Veja o cap. 13, sessão 4 (“O Papel do Leitor”).

aplicação parece uma posição extrema, mas não há dúvidas de que há uma medida de verdade nisso (observe que esta oitava categoria é muito semelhante à terceira). Certamente, quando a maioria dos cristãos lê a Bíblia, eles querem saber o que fazer com aquilo que lêem. Também podemos considerar que o tanto que a Bíblia afeta nossa vida é pelo menos uma medida do quanto nós a compreendemos.

O que aprendemos a partir desses vários níveis de sentido? Em primeiro lugar, começamos a compreender porque, por um lado, a Bíblia é tão clara, enquanto, por outro, sua interpretação pode tornar-se complicada. Até onde a exegese histórico-gramatical diz respeito (principalmente os níveis 1 e 2, mas também parcialmente 3 e 5), a história do acalmar da tempestade é, na verdade, uma narrativa simples. Nesse sentido, a história é bastante típica, considerando outras que encontramos na Bíblia como um todo. Evidentemente, algumas passagens poéticas do Antigo Testamento apresentam sérias dificuldades lingüísticas; as visões do livro de Apocalipse não são sempre claras; gostaríamos de ter mais dados históricos relativos ao livro do Gênesis; e assim por diante. É um pouco enganoso, porém, dar tanta atenção às passagens problemáticas a ponto de esquecermos a clareza apresentada na maior parte das Escrituras. (Precisamos lembrar constantemente da clareza essencial da mensagem bíblica, pois um livro que trata da interpretação bíblica, por sua própria natureza, vai concentrar-se nos problemas.)

Em segundo lugar, a distinção nas oito partes apresentadas acima pode nos ajudar a entender por que muitos estudiosos que não professam eles próprios a fé cristã (pelo menos não em um sentido evangélico) são capazes de escrever comentários proveitosos e por outro lado interpretar a Bíblia. Um ateu, por exemplo, pode rejeitar a possibilidade de milagres (e portanto “deixar de compreender” completamente o nível 4) e ao mesmo tempo ser capaz de entender o significado da passagem para sua vida (nível 8) e ter um conhecimento teológico defeituoso sobre a natureza da fé (nível 6).

Precisamos enfatizar, entretanto, que as distinções que apresentamos são um pouco incomuns. A maior parte dos intérpretes raramente tem consciência delas. Além disso, os vários níveis estão tão intimamente entrelaçados que isolar qualquer um deles seria um procedimento artificial. Por exemplo, não é incomum ouvir dizer que qualquer um, mesmo um descrente, pode *interpretar* a Bíblia e somente quando ele a *aplica* é que surge a questão da fé. Há uma medida de verdade nessa formulação, mas a distinção parece demasiadamente simples. Afinal, pode alguém interpretar a Bíblia de uma forma completamente desapaixonada? Visto que todos (mesmo um ateu) têm algum tipo de comprometimento de fé, esse comprometimento não interfere sempre no processo exegético?

Em todo caso, deve ficar claro que ao categorizar esses níveis de significado como fizemos, nos deslocamos quase imperceptivelmente das características humanas das Escrituras para sua característica divina. O nível 4 acerca da historicidade, por exemplo, dificilmente pode ser desassociado de uma visão do leitor acerca da inspiração bíblica. O nível 6 acerca do contexto de canonicidade tem pouco peso para alguém que não está convencido da unidade divina das Escrituras. Finalmente, o nível 8 implica que quando lemos a Bíblia nós a reconhecemos como sendo a Palavra de Deus dirigindo-se a nós; certamente, se não nos apropriamos da mensagem de Deus, podemos considerar que estamos tendo falhas hermenêuticas.

Mas agora, se a Bíblia é de fato um livro divino e único, não deveríamos esperar usar princípios de interpretação que se aplicam a ela de maneira especial? Certamente que sim. Até este ponto vimos aquilo que é frequentemente chamado de *hermenêutica geral*, isto é, critérios que são relevantes para a interpretação de qualquer coisa. Existe também aquilo que é chamado de *hermenêutica bíblica*. Enquanto alguns estudiosos discutem acerca da necessidade para tal disciplina em particular, ninguém que compreenda o caráter especial das Escrituras desejará ignorá-la.

1. Em primeiro lugar, devemos aceitar o princípio de que *somente o Espírito de Deus sabe as coisas de Deus*, como Paulo ensina em 1 Coríntios 2.11 (parte de uma rica porção das Escrituras com amplas implicações). Conseqüentemente, somente alguém que tem o Espírito pode esperar adquirir uma verdadeira e satisfatória compreensão das Escrituras. É justo notar que nesse versículo o apóstolo não está tratando diretamente da questão da interpretação bíblica.⁵ Apesar disso, se admitirmos que a Bíblia é onde devemos ir para descobrir acerca “das coisas de Deus”, então a relevância das palavras de Paulo para a hermenêutica bíblica é inegável.

2. Este princípio da necessidade da presença interior do Espírito Santo é enfatizado de um ângulo diferente em 1 João 2.26,27b. Os cristãos a quem João está escrevendo estão enfrentando problemas com falsos mestres que desejam alterar a mensagem apostólica. Esses cristãos, intimidados pelo novo ensino, tornaram-se vulneráveis. Eles precisam de instrução. Assim, João diz: “Isto que vos acabo de escrever é acerca dos que vos procuram enganar. Quanto a vós outros, a unção que dele recebestes permanece em vós, e não tendes necessidade de que alguém vos ensine.” Antes, no versículo 20, ele havia deixado claro o que tinha em mente: “E vós possuís unção que vem do Santo e todos tendes conhecimento.” Temos, então, um segundo princípio da interpretação bíblica: *a essência da revelação de Deus – a verdade – é comparti-*

⁵ É até mesmo possível que a inspiração apostólica esteja em vista aqui. Cf. Walter C. Kaiser, Jr., “A Neglected Text in Bibliology Discussions: 1 Corinthians 2:6-16”. *WTJ* 43 (1980-81): 301-19.

lhada por todos os que crêem. Não precisamos de mais ninguém para suprir; nem mesmo para contradizer, a mensagem do evangelho.

3. Indiretamente, porém, as palavras de João nos levam a um terceiro critério. O fato de que os cristãos sabem a verdade e que não deveriam deixar ninguém os afastar dela sugere que *a mensagem de Deus para nós é consistente*. Em outras palavras, deveríamos interpretar as várias partes das Escrituras de maneira que se harmonizem com seus ensinamentos centrais. Muitos em nossos dias opõem-se a este princípio. O fato de que Deus usou autores humanos para nos dar a Bíblia, afirmam eles, significa que deve haver contradições nela. Mas uma Palavra de Deus corrompida pela ignorância e inconsistências dos seres humanos não seria mais a Palavra de Deus. Não podemos lançar uma parte das Escrituras contra outra, nem podemos interpretar um detalhe das Escrituras de forma que enfraqueça sua mensagem básica.⁶

4. Finalmente, *uma interpretação satisfatória da Bíblia requer uma predisposição submissa*. O que nos motiva a estudar a Bíblia? O desejo de sermos eruditos? Considere o alvo do salmista: “Dá-me entendimento, e guardarei a tua lei; de todo o coração a cumprirei” (Sl 119.34). Nosso Senhor disse aos judeus que ficaram confusos com seu ensinamento: “Se alguém quiser fazer a vontade dele, conhecerá a respeito da doutrina, se ela é de Deus ou se eu falo por mim mesmo” (Jo 7.17). O desejo de guardar os mandamentos de Deus, a determinação em fazer a vontade de Deus – este é o grande pré-requisito para a verdadeira compreensão bíblica.

Quem precisa de hermenêutica? Todos nós precisamos. Este livro é meramente um guia para ajudar você a ler a Bíblia como você lê qualquer outro livro, e ao mesmo tempo, lê-la como não faz com nenhum outro livro.

⁶ Nosso reconhecimento de que a Bíblia é humana, assim como divina, implica, de fato, que deveríamos considerar a diversidade de seus vários autores, a diversidade de ênfases, suas formulações únicas, e assim por diante. Não deveríamos impor uma uniformidade artificial sobre o texto bíblico. Como implementar este princípio sem enfraquecer a unidade da Escritura é, às vezes, difícil. Capítulos posteriores deste livro tratarão desta questão.

A definição de significação de um texto mudou dramaticamente em 1946 com a declaração de que é uma falácia depender que o autor queria dizer como forma de determinar o significado do texto. Desde aquela época, três figuras tenderam a dominar os contínuos refinamentos ou protestos a respeito dessa dita falácia: Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur e E. D. Hirsch. Gadamer enfatizou a “fusão de horizontes” (quase numa recriação da dialética de Hegel usando termos atuais), Ricoeur visualizou um conjunto completamente novo de operações quando trata-se de comunicação escrita, enquanto Hirsch afirmou que é impossível validar o significado se este não estava ligado às afirmações sobre a verdade por parte do autor e diferenciado dos sentidos do texto.

No momento, há quatro modelos principais para se entender a Bíblia: o método de texto-prova, o método histórico-crítico, o método de reação do leitor e o método sintático-teológico. O primeiro com frequência é ingênuo, o segundo já foi considerado improdutivo, o terceiro muitas vezes é uma reação ao primeiro, e o último é holístico e envolve tanto as aplicações históricas quanto práticas.

Em meio a todas essas grandes mudanças, descobrimos que a palavra “significado” é usada nos dias de hoje de modo a incluir o referente, o sentido, a intenção do autor, a importância que uma passagem tem e suas conseqüências.

CAPÍTULO 2

O Sentido do Significado

WALTER C. KAISER, JR.

“Quando uso uma palavra”, disse Humpty Dumpty em um tom bem desdenhoso, “significa apenas o que escolho que ela signifique – nem mais, nem menos.”

“A questão é”, disse Alice, “se você *pode* fazer as palavras significarem tantas coisas diferentes.”

“A questão é”, disse Humpty Dumpty, “quem deve ser o mestre, afinal.”⁷

Alice apresenta um princípio válido: as palavras frequentemente possuem uma ampla gama de possíveis significados, mas o significado que exibem em um contexto particular e que também partilham no foro público não pode ser desconsiderado ou arbitrariamente usado de forma intercambiável. Mas Alice não está sozinha em sua luta para interpretar e entender o que os outros estão dizendo ou escrevendo. Estudiosos modernos e leitores leigos frequentemente sentem-se tão confusos quanto Alice quando tentam compreender qual pode ser o significado de alguns diálogos e livros. Na realidade, os problemas são até mais complicados do que a pobre Alice suspeitava. De fato, como Lewis Carrol continuou a nos dizer:

Aliçê estava muito confusa para dizer alguma coisa, assim, após um minuto Humpty Dumpty começou novamente.

“Impenetrabilidade! É isso o que eu digo!”

“Você me diria, por favor”, disse Alice, “o que isso significa?”...

⁷ Lewis Carroll, *Through the Looking Glass* (Filadélfia: Winston, 1923; reimpresso 1957), p. 213.

“O que eu quis dizer por ‘impenetrabilidade’ é que já tivemos o suficiente acerca desse assunto, e que seria propício se você mencionasse o que você pretende fazer em seguida, pois suponho que não pretenda parar aqui todo o resto de sua vida.”

“Isso é que é fazer uma palavra significar tanto!”, asseverou Alice, em tom cuidadoso.

“Quando eu faço uma palavra trabalhar bastante deste modo”, disse Humpty Dumpty, “eu sempre pago um adicional.”

“Oh!” disse Alice. Ela estava confusa demais para fazer qualquer outra observação.⁸

Três Novos Humpty Dumptys

O problema do significado mudou dramaticamente em 1946. Dois críticos literários, W. K. Wimsatt e Monroe Beardsley, dispararam um tiro que, cedo ou tarde, foi ouvido em todo o mundo literário. Wimsatt e Beardsley distinguiram cuidadosamente três tipos de evidência interna de significado, admitindo que dois tipos são apropriados e úteis. Entretanto, a maior parte de suas qualificações e distinções já desapareceu, engolidas na versão popular do dogma de que qualquer coisa que um autor queira significar ou pretenda dizer por meio de suas palavras é irrelevante para nossa obtenção do significado daquele texto! Assim aconteceu que, de acordo com esse conceito, quando uma obra literária era terminada e entregue aos seus leitores, tornava-se independente de seu autor no que se refere ao seu significado.

A principal falha das gerações anteriores, de acordo com a Nova Crítica, era a “falácia intencional”, ou seja, a falácia de depender do que um autor queria dizer pelo seu próprio uso das palavras no texto escrito como a fonte do significado naquele texto.⁹ Porém momentos ainda mais decisivos neste século de mudanças hermenêuticas ainda estavam por vir.

HANS-GEORG GADAMER

A teoria moderna da interpretação foi abalada mais uma vez em 1960, quando Hans-Georg Gadamer publicou na Alemanha seu livro *Truth and Method* (Verdade e método).¹⁰ O título de seu livro contém o tema de sua tese central: A verdade não pode residir na tentativa do leitor de voltar ao sentido do autor, pois esse ideal não pode ser realizado tendo em vista que cada intérprete tem

⁸ *Ibid.*, pp. 213-214.

⁹ W. K. Wimsatt e Monroe Beardsley, “The Intentional Fallacy”, *Sewanee Review* 54 (1946); reimpresso em William K. Wimsatt, Jr., *The Verbal Icon: Studies in the Meaning of Poetry* (Nova York: Farrar, Straus, 1958), pp. 3-18.

¹⁰ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method: Elements of Philosophical Hermeneutics*, trad. inglês (Nova York: Seabury, 1975; reimpresso, Crossroad, 1982).

um conhecimento novo e diferente do texto no próprio momento histórico do leitor.¹¹ A partir dessa tese central fluíram quatro afirmações¹² em seu método:

1. O preconceito (alemão, *Vorurteil*) na interpretação não pode ser evitado, mas deve ser incentivado para que se possa compreender o todo da obra e não apenas as partes. Esse pré-entendimento vem de nós mesmos e não do texto, visto que o texto é indeterminado em significado.
2. O significado de um texto sempre vai além de seu autor. Disso podemos inferir que a compreensão não é uma atividade reprodutiva, mas produtiva. O assunto em questão, e não o autor, é o determinante do significado.
3. A explicação de uma passagem não é nem inteiramente o resultado da perspectiva do intérprete nem completamente aquela da situação histórica original do texto. É, sim, uma “fusão de horizontes” (alemão, *Horizontverschmellzung*). No processo de compreensão, as duas perspectivas são contidas em uma terceira nova alternativa.
4. Significados passados não podem ser reproduzidos no presente porque o ser do passado não pode se tornar ser no presente.

PAUL RICOEUR

Na obra *Interpretation Theory*,¹³ publicada em francês em 1965, Paul Ricoeur questionou a idéia de que um texto é simplesmente “a fala escrita”, um diálogo colocado em papel. Em lugar disso, segundo sua perspectiva, a escrita fundamentalmente altera a natureza da comunicação e oferece um conjunto todo novo de operações, incluindo estas quatro:

1. Um texto é semanticamente independente da intenção de seu autor. O texto agora significa o que quer que diga, não necessariamente o que seu autor tinha pretendido.
2. Gêneros literários fazem mais do que apenas classificar textos; eles na realidade dão um código que forma o caminho pelo qual um leitor irá interpretar aquele texto.
3. Uma vez que os textos foram escritos, o significado deles é não mais determinado pela compreensão que os leitores originais tinham des-

¹¹ E. D. Hirsch, Jr., *Validity in Interpretation* (New Haven: Yale University Press, 1967), trata a teoria de Gadamer de interpretação no apêndice 2, pp. 245-64.

¹² Para a organização geral dos pontos relacionados a Gadamer e subsequentemente a Paul Ricoeur e E. D. Hirsch, sou grato a Sandra M. Schneiders, “From Exegesis to Hermeneutics: The Problems of Contemporary Meaning in Scripture”, *Horizons* 8 (1981): 23-39.

¹³ Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, trad. Inglês (Fort Worth, Tex.: Texas Christian University Press, 1976).

ses mesmos textos. Cada público subsequente pode ler agora sua própria situação no texto, pois um texto, diferentemente da fala, transcende suas circunstâncias originais. As novas leituras não são em nada menos válidas. Elas não devem ser completamente contraditórias à compreensão do público original, mas podem ser diferentes, mais ricas, ou mais empobrecidas.

4. Uma vez que um texto é escrito, o significado daquilo que exprime não está mais relacionado diretamente ao seu referente, ou seja, àquilo de que se trata. O novo sentido é libertado de seus limites situacionais, abrindo, deste modo, um mundo todo novo de significado.

E. D. HIRSH

O único americano a exercer maior influência sobre a hermenêutica durante a importantíssima década de 60 foi E. D. Hirsch, um professor inglês da Universidade de Virgínia. Hirsch se mostrou contrário às tendências estabelecidas por Wimsatt e Beardsley, Gadamer e Ricoeur. Ele afirmou que o significado de uma obra literária é determinado pela intenção do autor.¹⁴ Na realidade ele se baseou nos estudos de Emilio Betti, um italiano historiador da lei, que tinha fundado um instituto para teoria da interpretação em Roma em 1955. Porém foi Hirsch quem popularizou essa visão e, portanto, é o mais conhecido pelos seguintes conceitos:

1. O significado verbal é qualquer coisa que alguém (normalmente o autor) desejou expressar por meio de uma seqüência particular de palavras e que podem ser partilhadas por meio de sinais lingüísticos.
2. A verdadeira intenção do autor fornece a única norma genuinamente discriminadora para se distinguir interpretações válidas ou verdadeiras das inválidas e falsas.
3. O primeiro objetivo da hermenêutica é tornar claro o significado verbal do texto, não sua significação. O significado é aquele que é representado pelo texto e que um autor desejou dizer pelos sinais lingüísticos representados. A significação, ao contrário, denomina um relacionamento entre o sentido e uma pessoa, conceito, situação, ou outro possível número de coisas.
4. O significado do texto não pode mudar, mas a significação pode e muda na realidade. Se o significado não fosse determinado, então não haveria norma determinada por meio da qual julgar se uma passagem estava sendo interpretada corretamente.

¹⁴ Hirsch, *Validity in Interpretation*; *idem*, *The Aims of Interpretation* (Chicago: University of Chicago Press, 1976).

Essas são as principais formas do desenvolvimento da teoria hermenêutica contemporânea. O impacto que cada uma já teve em nossa geração de intérpretes – sem mencionar as futuras gerações de intérpretes de todos os tipos – não foi nada menos que a principal revolução na forma como atribuímos o significado a materiais escritos, incluindo a Bíblia. Dificilmente qualquer esfera do processo interpretativo escapou de uma reestruturação e reconsideração maior desde a década de 60. A vida do intérprete nunca será como antes da última metade deste século. Os efeitos dessa revolução podem ser ilustrados em quatro modelos para uso da Bíblia.

Quatro Modelos para Entender o Significado da Bíblia

O MODELO TEXTO-PROVA

A abordagem texto-prova para a compreensão do significado da Bíblia enfatiza o lado prático e pastoral da vida.¹⁵ Tipicamente um significado bíblico é necessário para algum propósito referente à vida real, e o intérprete então procura alguns textos escriturísticos que apoiem o tema atual ou a posição pastoral desejada. Os textos escriturísticos são valorizados mais por seu uso curto, epigramático de diversas palavras-chave coincidentes com o tópico ou assunto contemporâneo escolhido do que pela evidência que na realidade trazem de seu próprio contexto.

Tendo em vista que ignora o contexto, este método é completamente inadequado. O que é pior, ele tende a tratar a Bíblia como se fosse um livro mágico ou talvez nada mais que uma antologia de ditos para cada ocasião. Textos individuais, todavia, pertencem a unidades maiores e são dirigidos a situações específicas, resultantes de propósitos históricos pelo quais foram escritos e contextos pelos quais agora são relevantes.

O modelo texto-prova freqüentemente se apóia em leitura simples do texto. Pode desprezar o propósito pelo qual o texto foi escrito, o condicionamento histórico em que é colocado, e as convenções de gênero que lhe dão forma. Conseqüentemente, este método é vulnerável à alegorização, psicologização, espiritualização, e outras formas de ajustes rápidos e fáceis das palavras escriturísticas para dizer aquilo que se deseja que elas digam na cena contemporânea, ignorando o propósito pretendido e uso conforme determinado pelo contexto, gramática e pano de fundo histórico.*

O MÉTODO HISTÓRICO-CRÍTICO

Assim como o método texto-prova gozou de relativa hegemonia em muitos círculos evangélicos no passado, também o método histórico-crítico atingiu uma condição semelhante entre os intérpretes eruditos do século 20.

¹⁵ Para alguns dos conceitos referentes aos quatro modelos sou grato a Schneiders, "From Exegesis to Hermeneutics", pp. 23-39.

Este método está mais preocupado em identificar as fontes literárias e os contextos sociais que deram vida a segmentos menores do texto do que em concentrar-se em quaisquer discussões sobre quão normativos esses textos são para os leitores contemporâneos e para a igreja. Com frequência, esse método tem evitado qualquer discussão da relação do texto com a revelação divina, sua função como cânon na igreja, ou seu uso no empreendimento devocional-teológico-pastoral dos cristãos.

Neste método, a teoria do significado e interpretação determina o que o texto quis dizer em um tempo, lugar e cultura distantes. Esta é pretensamente uma questão de pesquisa desinteressada nos fatos objetivos da gramática, História e metodologias críticas modernas. A tarefa de descobrir o que o texto significa hoje para a igreja e o indivíduo é relegada a teólogos e pastores – não a exegetas, estudiosos críticos e linguistas cognatos. Além disso, a tarefa interpretativa é declarada completa após o texto ter sido dissecado e deixado – normalmente – desencaixado em um contexto antigo com pouco ou nenhum sentido para seus leitores contemporâneos.

Mas o tempo tem provado estar contra este intrincado modelo de interpretação da Bíblia. O significado do texto é necessariamente atrofiado desde o início por causa da recusa do método em oferecer qualquer assistência com relação a como a igreja deve entender esses textos. O problema pastoral e pessoal da aplicação foi deixado de lado sem tratamento. O processo de interpretação foi interrompido quando estava apenas parcialmente completado. Além do mais, este modelo enfatizava sua lealdade mais a teorias contemporâneas sobre a formação de textos e a supostas fontes orientais e clássicas que estão por trás delas do que a uma consideração daquilo que o texto, tanto em suas partes quanto em sua totalidade, tinha a dizer.

O MÉTODO DE RESPOSTA DO LEITOR

Em reação à frustrante apatia do método histórico-crítico de determinação de significado, um terceiro método surgiu em torno das contribuições de Gadamer e Ricoeur. Enquanto essa perspectiva frequentemente vê o método histórico-crítico como um passo necessário e legítimo para discernir o que um texto significava, ela enfatiza a necessidade de permitir ao leitor e ao intérprete determinar o que o texto significa agora – em sua maior parte sentidos novos, diferentes e parcialmente conflitantes.

Finalmente chegou a hora de a igreja e o indivíduo receber alguma ajuda da exegese. O processo interpretativo não poderia afirmar ter atingido seu objetivo de qualquer forma até que tivesse envolvido o texto e o seu contexto original com as questões, significados e respostas dos leitores contemporâneos desse texto.

Infelizmente, este método reagiu de tal forma aos abusos do método histórico-crítico que, assim como muitos pêndulos, também inclinou-se longe demais na outra direção. O que se perdeu na mistura foi a primazia da intenção do autor e a maioria das possibilidades de testar a validade das várias interpretações sugeridas. Todos os significados têm agora uma base potencialmente semelhante, mas poucos intérpretes são capazes de dizer quais são normativos. O resultado é que a igreja continua perdendo toda autoridade derivada do texto, visto que ninguém pode classificar, e muito menos determinar, qual é o significado correto ou preferencial em grande número de significados concorrentes.

O MÉTODO SINTÁTICO-TEOLÓGICO

Velhos livros sobre hermenêutica inclinaram-se a designar o honrado método dos intérpretes dos séculos 18 e 19 como sendo o método histórico-gramatical de exegese. Entretanto, de lá para cá esse nome provou-se enganoso. Quando Karl A. G. Keil usou esse termo em 1788, a expressão *grammatico* se aproximava daquilo que entendemos pelo termo *literal*, o que ele expressava como sendo o significado simples, claro, direto ou habitual. Ele não estava simplesmente referindo-se à “gramática” que era usada. Igualmente, o contexto “histórico” em que o texto foi redigido era também muito importante para essa perspectiva, visto que deseja chegar tão próximo quanto for possível dos tempos e contextos em que o autor original estava falando.

A fim de enfatizar mais da inteireza da obra literária e ressaltar que a exegese não teria completado seu trabalho quando o intérprete tivesse analisado todas as palavras e observado os usos naturais e históricos das mesmas, classificamos este quarto modelo para interpretação da Bíblia como sendo o modelo sintático-teológico. Este modelo faz o tradicional estudo histórico-gramatical do texto, seguido por um estudo de seu significado que demonstra sua relevância histórica – tanto com respeito ao resto das Escrituras quanto com respeito à sua aplicação contemporânea. Com frequência, os intérpretes modernos falham em observar os relacionamentos sintáticos e teológicos que as palavras e conceitos têm nas Escrituras.

Este modelo de compreensão do significado enfatiza a necessidade de se apreender perícopes inteiras ou unidades completas de discussão como base para interpretar um texto. As decisões interpretativas-chave giram em torno de como a sintaxe de expressões, cláusulas e frases contribui para a formação dos vários parágrafos que formam o bloco total do texto sobre aquele determinado assunto ou unidade de pensamento. Em razão de a Bíblia pretender ser a palavra de Deus, a tarefa de localizar o significado não está terminada até que se possa apreender o propósito, o escopo, ou razão (a teologia, na verdade) pelo qual esse texto foi escrito.

Aspectos do Significado

Antes de continuar diretamente a nossa busca pelo significado da Bíblia, precisamos olhar mais cuidadosamente para a própria palavra *significado*. Como veremos, significados diferentes desta palavra estão intimamente ligados com vários outros conceitos-chaves da hermenêutica, incluindo aqueles de referente, sentido, intenção e significação.¹⁶

O SIGNIFICADO COMO REFERENTE

Como os exemplos de Shakespeare no capítulo 1 deixam claro, é possível saber o significado de cada palavra em um texto e ainda assim não fazer a mínima idéia do que está sendo dito. Em tais casos, o que geralmente está faltando é uma noção do que está sendo falado – o referente. O referente é o objeto, acontecimento, ou processo no mundo para o qual uma palavra ou toda uma expressão é direcionada.

Questões referenciais aparecem com bastante regularidade na interpretação bíblica, tanto dentro da Bíblia quanto nas interpretações que fazemos dela. Naturalmente, alguns leitores estão satisfeitos com seu próprio entendimento das passagens na Bíblia. Entretanto, o intérprete que deseja entender fará a mesma pergunta referencial que o leitor etíope fez acerca do Servo Sofredor em Isaías 53 ao evangelista Filipe: “Peço-te que me expliques a quem se refere o profeta. Fala de si mesmo ou de algum outro?” (At 8.34). Em outras palavras, a quem estas palavras se referem? Naturalmente, o etíope podia entender as palavras, mas ele não tinha idéia de qual era exatamente o referente.

Questões semelhantes sobre a identidade dos referentes surgem em várias passagens. Por exemplo, do que que Jesus está falando em João 6.53: “Se não comerdes a carne do Filho do homem e não beberdes o seu sangue, não tendes vida em vós mesmos”? Mesmo que João não tivesse previamente registrado a instituição da Ceia do Senhor, a linguagem aqui traz um reconhecimento desse assunto. “Carne” nos Evangelhos era uma referência à encarnação de Jesus, e “sangue” referia-se à sua morte, ou seja, à sua vida oferecida violentamente pela morte. Tomando a parte pelo todo, esperava-se que os ouvintes de João viessem a crer na vida e no ministério do Cristo encarnado, assim como crer em sua morte e em tudo o que ela alcançou.

Igualmente, os “falsos apóstolos” de 2 Coríntios 11.13, que tinham recebido um “espírito diferente”, aceitavam um “evangelho diferente”, e pregaram um “outro Jesus” (v. 4), precisavam ser identificados a fim de que se pudesse compreender contra quem Paulo estava se opondo em 2 Coríntios 10-13. Estes “superapóstolos” (2Co 11.5) eram ou gnósticos pneumáticos ou

¹⁶ Para muitas partes da discussão seguinte sou grato a G. B. Caird, *The Language and Imagery of the Bible* (Filadélfia: Westminster, 1980), cap. 2, “The Meaning of Meaning,” pp. 37-61.

trionfalistas, judeus helenistas operadores de milagres que queriam zombar de Paulo com suas próprias criações teológicas. Mas novamente devemos perguntar primeiro: De que Paulo está falando? Quem são estes superapóstolos?

Nossa compreensão de 2 Tessalonicenses é grandemente enriquecida quando podemos identificar os referentes para o “homem da iniquidade” e “aquele que agora o [homem da iniquidade] detém” em 2 Tessalonicenses 2.3 e 7. Normalmente o primeiro é tido como o Anticristo do final dos tempos e o último é visto como a pessoa do Espírito Santo. Mas essas identificações não podem ser feitas levianamente, pois a interpretação dessa passagem é radicalmente afetada pela escolha que se faz do referente.

Semelhantemente, o “pastor” de Ezequiel 34.23,24 é crucial para o entendimento da passagem. O Bom Pastor de João 10 vem a ser o mesmo que foi contrastado com os maus pastores (isto é, todos os líderes, sacerdotes, profetas, príncipes, entre outros) que tinham roubado e vitimado o rebanho de Deus no livro de Ezequiel.

Claramente, o referente é um fator crucial. Quando perguntamos: “O que você quer dizer?” algumas vezes estamos tentando descobrir do que se trata toda a discussão ou sobre quem/o quê está sendo falado.

O SIGNIFICADO COMO SENTIDO

Outro importante emprego da palavra *significado* é seu uso como “sentido”. Significado como o referente nos diz do que está sendo falado, porém o significado como sentido diz o que está sendo falado acerca do referente.¹⁷ Logo que o sujeito ou objeto do discurso é estabelecido, partimos para descobrir o que o autor atribui àquele sujeito ou objeto.

Quando perguntamos pelo sentido de uma palavra ou uma passagem, estamos procurando por uma definição ou por algum tipo de cláusula aposicional que nos mostrará como a palavra, ou todo o parágrafo, está funcionando em seu contexto. Significado como sentido é qualquer coisa que algum usuário desejou expressar por intermédio de uma palavra em particular ou por uma série de palavras em uma sentença, parágrafo ou um discurso. Além da sentença, o *relacionamento* das proposições nos parágrafos e discursos carregam o sentido que o escritor deseja transmitir.

Como ilustração, considere Romanos 9.30-10.12. Esse texto tem sido objeto de quase todo extremo de interpretação, o mais das vezes simplesmente porque o intérprete falha em, primeiramente, estabelecer o referente exato ao qual a passagem está se dirigindo e, em segundo lugar, em mostrar qual o significado ou sentido em que essa passagem contribui com esse referente ou

¹⁷ Para uma maneira diferente de distinguir os termos *sentido* e *referente*, veja Moisés Silva, *Biblical Words and Their Meaning: An Introduction to Lexical Semantics* (Grand Rapids: Zondervan, 1983), pp. 102-8.

sujeito. Muitas vezes as predileções teológicas parecem ser mais formativas para aquilo que se espera encontrar no texto do que um ouvir paciente do que o texto tem a dizer.

Para observar o sentido-significado nessa passagem, deve-se entender o que significam quatro proposições-chave no texto. Observe como algumas das proposições são empregadas em oposição a outros termos na passagem e como cada uma das quatro proposições, usada a partir do público judaico, ao qual se dirigia, opõe-se em contraste com quatro termos correspondentes usados no método dos gentios de buscar os mesmos objetivos que a comunidade judaica.

- nomon diakaiosyés* – Romanos 9.31, Israel buscava uma “lei de justiça”
all’ hós ex ergon – Romanos 9.32, “não decorreu da fé e sim [como se fosse possível] como que das obras”
zélon theou (...) ou *kat’ epignósin* – Romanos 10.2, “eles têm zelo por Deus... não com entendimento”
kai tem idian – Romanos 10.3, eles procuraram estabelecer “a sua própria [justiça]”

Claramente, o referente dessas quatro proposições era a população judaica. Mas quais os significados e qual o sentido que o apóstolo Paulo ligou a cada uma? Israel, de acordo com essas quatro proposições, tinha empreendido o processo de buscar a justiça (o tópico anunciado em Romanos 9.30) de modo totalmente invertido. Paulo estava, deste modo, exortando: Não acusem a lei mosaica, nem culpem a Deus, o legislador, por aquilo que Israel fez aqui. Israel era culpado de inventar sua própria lei para substituir a lei de Deus e fazer uma nova lei a partir da justiça de Deus. Em vez de ir a Deus pela fé, lamentava Paulo, Israel insistia em fazer da justiça um programa de obras, como se isso fosse possível! Embora devamos admirar o zelo de Israel, este zelo não era baseado no conhecimento que veio da Palavra de Deus (Rm 10.4). O resultado era uma justiça caseira, tão valiosa quanto um níquel de madeira.

O que poderia ser mais claro: os gentios obtiveram a justiça de Deus ao crerem naquele que é aqui chamado Pedra e Rocha, nosso Senhor. Assim, não deveriam se envergonhar. Mas Israel, que criou um plano faça-você-mesmo, errou não apenas na maneira apropriada de receber esta graça, mas também na finalidade ou objetivo da lei (Rm 10.5), que não era menos que o próprio Cristo e sua justiça. De fato, muito antes, nos dias de Moisés e da própria Torá, a mesma justiça tinha sido descrita em Levítico 18.5 e Deuteronômio 30.10-14 (o texto grego deliberadamente usou palavras que juntaram as duas citações em vez de contrastar as duas). A palavra que Moisés pregou foi a mesma palavra de fé pregada por Paulo.

O sentido está na totalidade da passagem: A justiça de Deus apontava para Cristo e vinha somente pela fé, não por obras. A pessoa que fizesse essas coisas viveria *na esfera* delas. Portanto, Romanos 10.5 introduziu duas citações de Moisés, apoiando o sentido consistente iniciado na questão introdutória em 9.30 e sustentada em cada um dos quatro contrastes exibidos nas proposições dos parágrafos. O *sentido* do uso dessas palavras, enquanto formam o sentido de toda a passagem, é o segundo significado mais importante a obter uma vez que o *referente* foi identificado.

O SIGNIFICADO COMO INTENÇÃO

Ao falar de significado como intenção, não pretendemos entrar na mente, na psicologia ou nos sentimentos do autor. Não temos nenhuma forma de obter ou controlar tal informação. Em lugar disso, estamos interessados somente na intenção verdadeira do autor expressada na maneira como ele juntou palavras individuais, expressões e sentenças em um trecho literário para formar um significado.

É preciso reconhecer, também, que não é sempre possível dissociar significado como sentido de significado como intenção. Os dois são freqüentemente idênticos, de maneira que as distinções feitas aqui são arbitrárias e simplesmente refletem nossa tendência a usar vocabulário que muitas vezes se sobrepõe. Mas alguns pontos precisam ser determinados sob o título “o significado como intenção”, como segue.

O impacto deixado por Wimsatt e Beardsley é que a intenção de um autor não determina o que uma obra literária significa. Em lugar disso, o que um interlocutor quis dizer não coincide necessariamente com o que a sentença significa. Permita-nos complicar a questão um pouco mais: professores com freqüência avaliam o trabalho de um aluno para depois receber seu protesto de que o professor não compreendeu o que ele quis dizer. Tipicamente o professor responderá: “Eu só posso dar nota a você por aquilo que você escreveu de fato, não por aquilo que você queria dizer.” Desta maneira, pensamos, o significado do texto tem um significado independente de seu autor. Todavia essa ilustração vale somente como um comentário sobre a habilidade artística ou, neste caso, a habilidade lingüística do estudante. Autores, assim como outros comunicadores, com freqüência afirmam coisas de maneira muito simplória com ambigüidades ou elipses, assumindo que o referente seja conhecido sem ser citado. Todavia, a intenção do interlocutor nunca é irrelevante, pois o único caminho de fuga do atoleiro criado por esta objeção é perguntar ao interlocutor o que ele ou ela quis dizer – e se o interlocutor ou escritor não está mais disponível, devemos buscar o contexto para termos pistas adicionais.

P. D. Juhl ilustra como isso pode funcionar quando um homem diz: “Gosto mais da minha secretária do que a minha esposa.” Quando exclamamos com

sobrancelhas erguidas: “É verdade mesmo?” ele imediatamente percebe que não entendemos o que ele pretendia comunicar. “Não, você não me compreendeu”, protesta ele. “Eu quero dizer que gosto mais dela do que a minha esposa gosta.” Ainda não está absolutamente claro o que ele pretende, mas estamos mais perto agora do que estávamos antes. O homem chegou a ter êxito em influenciar o significado da sentença anterior, mesmo que sendo construída de forma bastante limitada.¹⁸ Entretanto esses são casos de incompetência de autoria. Frequentemente é possível inferir do contexto o que um autor quer dizer, mesmo quando ele ou ela falhou em expressar sua intenção claramente.

COMO A INTENÇÃO AFETA O SIGNIFICADO. A intenção pode afetar o significado de diversas maneiras. Primeiramente, a intenção do autor determina se as palavras devem ser entendidas literalmente ou figurativamente. Portanto, quando o salmista escreve que as árvores batem palmas, fica claro que a união de um sujeito inanimado com um predicado normalmente atribuído a seres animados é suficiente para nos dar o indício de que a linguagem é figurativa.

Em segundo lugar, a intenção do autor determina o referente que uma palavra irá ter. Aqui estão alguns exemplos em que é dito algumas vezes que uma elocução teve um significado *além* daquele que o autor original pretendia.¹⁹ Por exemplo, se nos limitarmos no momento somente ao significado como referente, as seguintes afirmações pareceriam contradizer nossa tese de que a intenção do autor determina o sentido: (1) afirmações em geral podem ser aplicadas a qualquer membro de uma classe, (2) verdades em geral podem ser facilmente transferidas a outras, e (3) cumprimentos parciais dentro de uma série de previsões, pertencentes a uma linha que mostre solidariedade associada entre todas as partes, pode também ir além do imediato e particular à manifestação final da previsão.

Marcos 10.25 ilustra a primeira objeção levantada contra nosso princípio de intencionalidade autoral: “É mais fácil passar um camelo pelo fundo de uma agulha do que entrar um rico no reino de Deus.” De acordo com a perspectiva de alguns, essa elocução vai além do referente imediato do autor. Essa afirmação se aplicaria não apenas ao povo rico dos tempos de Jesus, mas a todos aqueles membros pertencentes à mesma classe dos “ricos” de qualquer época. Entretanto, visto que o princípio não mudou tanto no contexto bíblico quanto em nossos tempos modernos, a verdade-intenção permanece a mesma. Em vez de quebrar nossa regra, apenas ajuda a desenvolvê-la mais.

¹⁸ P. D. Juhl, *Interpretation: An Essay in the Philosophy of Literary Criticism* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1980), pp. 52-65.

¹⁹ Veja a boa discussão em G. B. Caird, *The Language and Imagery of the Bible*, pp. 56-58.

A segunda objeção pode ser ilustrada por Marcos 7.6, em que Jesus se queixou: “Bem profetizou Isaías a respeito de vós, hipócritas...” Podemos responder a esta objeção em termos semelhantes à primeira. Isaías não se dirigiu diretamente a um público que passou a existir setecentos anos após sua morte, mas a verdade que ele afirmou foi prontamente transferida ao longo dos séculos em razão do fato de que aquilo que ele havia dito poderia perfeitamente ser dito também acerca dos contemporâneos de Jesus. Não há mudança na intencionalidade autoral.

A terceira categoria de evidência levantada contra nossa tese da intencionalidade autoral toma o significado do referente como sendo múltiplo, isto é, aponta para um número de pessoas que cumpriram a previsão e, portanto, além da imediata intenção do autor – da mesma forma que a previsão acerca da vinda do “pequeno chifre”, ou anticristo, em Daniel 7.8, 11, 25 é tida pela maioria como sendo simultaneamente uma referência a Antíoco Epifânio IV e à manifestação final do diabo nos últimos dias. Porém até mesmo 1 João 2.18 diz que “muitos anticristos têm surgido”, sem menosprezar o fato de que “como ouvistes que [ainda] vem o anticristo”.

Naturalmente, concordamos que alguém com perfil diabólico que violentamente se opôs ao reino de Deus foi e é um legítimo referente em subseqüentes gerações, mesmo embora essa pessoa possa não ser a manifestação final do anticristo do fim dos tempos. Apesar disso, é o significado pretendido pelo autor que deve ser o ponto de partida de onde toda a compreensão se inicia. E na ilustração considerada há pouco, embora existam múltiplos cumprimentos por toda a História, enquanto o tempo avança para o seu final, nenhum desses cumprimentos constitui um caso de significados duplos ou múltiplos. Todos eles participam de um único significado, ainda que tenha havido um número múltiplo de cumprimentos por todo o curso de tempo.

Esta é a singularidade da questão que estamos defendendo. É semelhante à perspectiva apresentada pela escola de Antioquia de interpretação do 5º ao 7º séculos d.C. Foi um caso de cumprimentos múltiplos com um sentido único ou significado que incorporou todos eles, por causa da natureza genérica do termo usado ou o coletivo, natureza singular do termo usado, ou a solidariedade associada que os muitos referentes compartilhavam com o representativo que corporificava todo o grupo.

O único caso em nossa cultura ocidental em que um fenômeno semelhante ocorre é na designação de uma companhia, tal como GMC. GMC significa “General Motors Company”, o nome oficial, mas, se eu tivesse que processar a companhia, de uma perspectiva geral, o processo se denominaria Kaiser *versus* GMC. Para os propósitos da lei, ambas as partes seriam tratadas como se fossem indivíduos, mesmo que GMC signifique um conjunto de ad-

ministradores, empregadores e acionistas, não apenas uma pessoa. Esta é uma ilustração da solidariedade associada, em que muitos e um são tratados como *uma entidade*, mesmo que sejam compostos de várias partes.

INTERVENÇÃO DIVINA. No caso das Escrituras, porém, outra intenção maior deve ser considerada: a intenção divina. Devemos perguntar neste ponto: É a intenção divina dentro da palavra revelada *a mesma* que a intenção autoral, ou é diferente?

Há casos nas Escrituras em que as “intenções” de Deus diferem claramente daquelas dos homens que ele estava usando para cumprir seus propósitos. Por exemplo, José disse a seus irmãos: “Vós, na verdade, intentastes o mal contra mim; porém Deus o tornou em bem” (Gn 50.20). De maneira semelhante, os assírios pretendiam destruir Israel, mas Deus tencionava que eles fossem apenas a vara da disciplina em suas mãos (Is 10.5-11). Não menos ignorante dos propósitos e usos para o qual Deus o comissionou, foi Ciro, o medo-persa, pois Ciro nem mesmo ainda o conhecia (Is 45.1-4).

Contudo nenhum desses exemplos trata da *redação* das Escrituras. O que está sendo confundido aqui é o *propósito*-intenção com a *verdade*-intenção. No caso dos autores das Escrituras, havia tal concordância entre o divino e o humano (ou seja, um “andar junto” no domínio do pensamento) que o Espírito de Deus era capaz de tomar as verdades de Deus e ensiná-las em palavras aos autores das Escrituras.

O principal texto que demonstra este ensino quanto a esta declaração está em 1 Coríntios 2.6-16.²⁰ O versículo 13 enfatiza que os escritores da Bíblia receberam não palavras ensinadas pela sabedoria humana, mas “[palavras] ensinadas pelo Espírito”. Ou seja, o Espírito de Deus não sussurrou mecanicamente o texto aos ouvidos do escritor, nem os autores viram-se escrevendo automaticamente. Em lugar disso, experimentaram uma *assimilação viva* da verdade, de modo que o que haviam experimentado no passado por meio de cultura, vocabulário, sofrimentos e coisas semelhantes foi absorvido e assimilado em só produto que veio simultaneamente da personalidade única dos escritores. De maneira igualmente verdadeira, todavia, veio também do Espírito Santo! E o Espírito Santo estava com os escritores não apenas no estágio conceitual ou das idéias, mas por todo o caminho do estágio da escrita e verbalização de sua composição do texto. É o que Paulo reivindicava para si e para os profetas e apóstolos, portanto, é difícil ver como o produto do texto pode ser separado em componentes divinos e humanos, cada um refletindo uma intenção independente – uma humana e outra divina. Assim, entender a intenção do autor humano é entender a intenção do autor divino.

²⁰ Veja Walter C. Kaiser, Jr., “A Neglected Text in Bibliology Discussions: 1 Corinthians 2.6-16” *WTJ* 43 (1980-81): 301-19.

Deve-se acrescentar rapidamente, porém, que isso não é dizer que os referentes divinos pretendidos fossem limitados àqueles que o autor via ou significava. Era necessário somente que o escritor tivesse um entendimento adequado daquilo que era pretendido tanto no futuro próximo quanto no distante, mesmo que não pudesse compreender todos os detalhes que deveriam ser incorporados ao progresso da revelação e da História.

SIGNIFICADO COMO SIGNIFICAÇÃO

Em muitos contextos, os termos significado e significação se sobrepõem. Em seu uso em estudos textuais, todavia, somos advertidos a fazer distinção entre os dois seguindo as linhas traçadas por E. D. Hirsch.

Significado é aquilo que é representado pelo texto; é o que o autor quis dizer por meio do seu uso de uma seqüência particular de sinais; é o que os sinais representam. *Significação*, por outro lado, designa um relacionamento entre esse significado e uma pessoa, ou uma concepção, ou uma situação, ou na realidade qualquer coisa imaginável.

Em outro lugar, Hirsch resumiu a distinção desta forma:

A característica importante do significado como distinto da significação é que esse significado é a representação determinada de um texto para um intérprete. ... Significação é o significado relacionado a algo mais.²¹

Nesses termos, o significado é fixo e imutável; a significação nunca é fixa e sempre é mutável. Como Hirsch afirmava: “Banir o autor original como o determinante do significado [é] rejeitar o único princípio normativo convincente que poderia emprestar validade à uma interpretação.”²²

Mas seria igualmente trágico concluir as próprias responsabilidades interpretativas com a tarefa de determinar o que o texto significava para o autor e os leitores originais, sem ir adiante em lidar com a significação contemporânea do texto. A tarefa hermenêutica *deve* continuar até dizer o que o texto quer dizer ao leitor ou ouvinte contemporâneo.

Este sentido como significação poderia também ser chamado de sentido conseqüente ou implícito. Juntamente com o fato de existir apenas um único significado-come-sentido (que é o que estamos aceitando aqui), há inumeráveis significados-come-significação que podem e devem ser indicados. Alguns desses significados mais recentes estendem-se a pessoas contemporâneas, acontecimentos ou questões que vão além daqueles dos escritores originais e

²¹ Hirsch, *Validity in Interpretation*, p. 8; *idem*, *The Aims of Interpretation*, pp. 79-80.

²² Hirsch, *Validity in Interpretation*, pp. 4-5.

de seus leitores. Outros são novas relações que podem ser legitimamente vistas entre uma elocução textual mais antiga e o mundo do público contemporâneo. A significação pode também estar relacionada a certas inferências teológicas, contidas tanto no texto como vindo de fora dele. De fato, o comentarista George Bush apresentou uma boa alegação para a importância das inferências na interpretação: •

Se as *inferências* não estão ligadas na interpretação da lei divina, então apontaríamos para o mandamento *expresso* que foi violado por Nadabe e Abiú ao oferecer fogo estranho [Lv 10.1-3], e que custou a vida deles. Qualquer proibição em termos rígidos acerca dessa matéria será procurada em vão. Por outro lado, não teria nosso Salvador dito aos saduceus *para inferirem* que a doutrina da ressurreição era verdadeira, a partir do que Deus havia dito a Moisés na sarça?²³

O texto pode também conter uma alusão a suas próprias significações e inferências dentro de si, como em Atos 5.30: “O Deus de nossos pais ressuscitou a Jesus, a quem vós matastes, pendurando-o num madeiro.” Por que o apóstolo Pedro não usou simplesmente o verbo *crucificar* em lugar da desajeitada expressão “pendurando-o num madeiro”? Sem dúvida Pedro quis chamar a atenção para as conotações de Deuteronômio 21.22,23 com suas referências para a execrável condição de todos os que morressem dessa maneira. Não poderia a inferência ser a de que o Messias morreu debaixo da “maldição” de Deus sobre o pecado de Israel e do mundo ao tomar nosso lugar? A implicação teológica e significação da crucificação como Pedro e Lucas entenderam são trazidas desse modo para o próprio contexto do leitor ou ouvinte. Em lugar de classificar esse tipo de inferência como sendo uma expressão direta da intenção autoral, parece melhor considerá-lo como um exemplo de significações “conseqüentes” ou “implícitas” que o texto das Escrituras nos estimula a encontrar como parte legítima de seu significado total.

É importante, contudo, estarmos certos de que o sentido conseqüente ou implícito que atribuímos a um texto é aquele que reflete acuradamente a verdade fundamental ou princípio no texto, e não algo separado ou diferente. Conseqüentemente, Paulo empregou de maneira correta (não: alegorizou) o princípio de não amordaçar um boi em Deuteronômio 25.4 à aplicação prática de pagar um pastor ou trabalhador cristão. Tanto a lei deuteronomica quanto o apóstolo construíram sobre o mesmo princípio, a saber, que desenvolver atitudes de benevolência e dádivas com alegria de uma substância é (neste caso) mais importante que meramente preocupar-se com o tratamento de animais (Dt 25), ou mesmo pagar trabalhadores aquilo que deveria ser pago por

²³ George Bush, *Notes, Critical and Practical, on the Book of Leviticus* (Nova York: Newman and Ivision, 1852), p. 183, ênfase dele.

seu trabalho (1Co 9.7-12). Não apenas Paulo disse que aquilo que estava escrito em Deuteronômio não foi escrito para bois, mas inteiramente para nós; também fica claro que a coleção de leis na seção de Deuteronômio da qual esta foi tirada tem plenamente como seu objeto a recomendação de um espírito de gentileza e generosidade acerca deles.²⁴

De maneira semelhante, Jesus usou Oséias 6.6 (“Misericórdia quero e não holocaustos”) para justificar o fato de seus discípulos comerem com publicanos e pecadores (Mt 9.10-13) e para justificar a ação de seus discípulos de colher e comer espigas no sábado (Mt 12.1-7). Certamente, as aplicações diferiam uma da outra, mas o princípio por trás tanto do texto do Antigo quanto do Novo Testamento permanece o mesmo – a saber, a atitude do coração é mais importante e sempre toma precedência sobre a mera obrigação exterior.

Se esses textos ilustram legítimas inferências que carregam em si o sentido para novas áreas, mas em que as significações são da mesma ordem que aqueles contidos no sentido que o autor queria demonstrar, que ilustração podemos dar de uma inferência que é separada e diferente do sentido do autor e portanto deve ser evitada como hermeneuticamente incorreta? Uma ilustração assim encontra-se em Malaquias 3.6: “Eu, o Senhor, não mudo.” Alguns têm exposto desta maneira:

Premissa maior: Deus é absolutamente imutável (Ml 3.6).

Premissa menor: O que é absolutamente imutável é eterno
(sabido pela razão, mas não ensinado aqui)

Portanto: Deus é eterno.

Todavia não existe autoridade *nesse* texto para alegar que Deus é eterno. Nesse caso a implicação e a aplicação são separadas e diferentes daquilo que é ensinado no texto, e portanto não se trata de uma inferência que vem do princípio ensinado no texto. A eternidade não é demonstrável exegeticamente nesse texto, visto que ele está falando acerca do atributo divino da imutabilidade. Inere-se a eternidade, não com base naquilo que esse texto ensina sobre Deus, mas, em lugar disso, a partir daquilo que se conhece acerca de Deus de fontes totalmente diferentes e de uma definição do que significa ser Deus.

Neste ponto a teologia já passou por cima dos procedimentos exegéticos, e está sendo trazida ao texto *ab extra* (ou de fora) e colocada como um filtro sobre o texto. É totalmente diferente da afirmação feita no texto. A comparação entre “Eu não mudo” e “Eu sou eterno” não é uma distinção de coisas

²⁴ Veja argumentação mais detalhada em Walter C. Kaiser, Jr., “Applying the Principles of the Civil Law: Deuteronomy 25.4; 1 Corinthians 9.8-10”, em *The Uses of the Old Testament in the New* (Chicago: Moody Press, 1985), pp. 203-20, esp. pp. 218-219.

semelhantes, mas de dois atributos diferentes de Deus.²⁵ De fato, a eternidade nesse caso é provavelmente nada mais que uma extrapolação teológica. Mas naquele caso deveria ser deste modo classificado e não diretamente atribuído ou ligado com a autoridade das Escrituras como sua fonte em Malaquias 3.6.

Não há dúvida de que a grande contribuição de nosso século para o debate hermenêutico será nossa preocupação com o leitor e com a aplicação contemporânea e a significação que um sentido passado tem para hoje. Deve-se ter cuidado, porém, em seguir o fio condutor da intenção autoral e tornar clara qualquer conexão vista entre um princípio num texto e as circunstâncias modernas. Concentrar-se na significação de um texto não deve levar a propor-se um novo sentido do texto que não seja, de fato, ensinado nas Escrituras. Fazer o contrário significaria arriscar-se à perda de autoridade, pois tais inferências não seriam parte da natureza escrita do texto e portanto não seriam autoritativas para nós hoje.

OUTROS SENTIDOS DE “SIGNIFICADO”

O *significado* pode ter definições adicionais além das quatro esboçadas anteriormente aqui. O *significado* como *valor* aparece quando dizemos: “O livro de Isaías significa mais para mim do que todos os outros livros proféticos.” Esta é uma expressão de preferência e prioridade. Todavia, nenhuma reivindicação foi feita quanto ao sentido, verdades ou significação do livro de Isaías.

O *significado* como implicação é outro uso desta palavra de amplo sentido. “Isto é guerra”, entou o presidente dos Estados Unidos, significando que um fenômeno levou inexoravelmente a outro. Ou, usando outro exemplo, na vida de nosso Senhor, sua obediência inabalável à vontade do Pai levou-o ao sofrimento. “[Jesus] aprendeu a obediência pelas coisas que sofreu” (Hb 5.8). Observe que Jesus não foi à escola a fim de “aprender” obediência, nem precisou ser ensinado como obedecer: em lugar disso, ele aprendeu o que a obediência *pressupunha*. Neste caso o sentido de “aprender” para o escritor de Hebreus trazia consigo uma implicação sobre como o intérprete irá, algumas vezes, ver sentidos associados com palavras bíblicas como implicações legítimas que fluem de uma compreensão válida do texto.

Naturalmente, dizer isso não o transforma em fato, pois cada um desses exemplos deve ser demonstrado com evidência apropriada. Deve-se ter cuidado com o uso da implicação para que não se caia na armadilha de aceitar uma inferência separada e diferente daquilo que o texto realmente apresenta evidência.

²⁵ Veja C. F. DeVine, “The Consequent Sense”, *Catholic Biblical Quarterly* 2 (1940): 151-52. Também Walter C. Kaiser, Jr., “A Response to Author’s Intention and Biblical Interpretation”, em *Hermeneutics, Inerrancy and the Bible*, org. por Earl D. Radmacher and Robert D. Preus (Grand Rapids: Zondervan, 1984), pp. 443-46.

Conclusão

Neste capítulo apresentamos vários conceitos revolucionários usados na interpretação de textos no século 20. Conquanto muitas dessas novas abordagens estejam interessadas na compreensão dos textos de forma mais *profunda* e *criativa*, é preciso que busquemos entendê-las *corretamente*. Por esta razão procuramos manter um equilíbrio entre dois princípios: (1) um foco criativo sobre as necessidades do leitor, e (2) um desejo de validar sentidos e aplicações do texto como sendo corretos, autoritativos e, portanto, normativos.

Como Hirsch demonstrou, a base para a validação do sentido de qualquer passagem pode somente ser localizada no sentido que o autor pretendia. Mas a significação legítima em todas as aplicações contemporâneas dessa passagem deve ser achada na identificação de todos os relacionamentos válidos que existem entre o sentido pretendido do autor e quaisquer questões contemporâneas sugeridas, leitores e intérpretes. Em outras palavras, a autoridade para o sentido de um texto é de solidez proporcional ao nosso entendimento da verdade que o autor pretendia expressar.

O ato de isolar cada um dos quatro significados um do outro é na verdade algo arbitrário e teórico. Mesmo assim, cada um realiza um papel, uma função real. O problema é que o ato de entender e interpretar ajunta todas essas várias funções novamente. Deste modo, os assim chamados cinco sentidos que discutimos separadamente para o propósito de análise deve agora ser restaurado a um modo holístico de olhar para o texto quando procuramos interpretá-lo.

Muitas questões levantadas no estudo da Bíblia estão relacionadas ao significado lingüístico e os argumentos usados para apoiar determinadas idéias muitas vezes não são válidos. Devemos ter cuidado para não minimizar a importância das línguas originais das Escrituras, tendo em vista que é fácil compreender as nuances que o texto apresenta em nossa língua, mas não em grego ou hebraico; além disso há, por vezes, detalhes de interpretação que podem ser resolvidos somente lançando-se mão do original. Por outro lado, alguns leitores acabam exagerando a importância das línguas bíblicas como se a versão em nossa língua fosse inadequada e portanto incapaz de transmitir o significado correto.

Outros possíveis perigos também merecem atenção, como a tendência de alguns de partir do pressuposto de que o significado de uma palavra é baseado em sua história; devemos evitar em particular as interpretações que apóiam-se muito fortemente na etimologia de uma palavra. Por outro lado, com freqüência lemos ou ouvimos exposições que combinam os vários significados que uma palavra pode ter; em vez de identificar a função específica de uma palavra dentro de um determinado contexto, os significados são lidos para dentro da passagem. Por fim, é importante não enfatizar excessivamente as distinções sutis de vocabulário e gramática, pois o autor depende do poder da passagem escrita como um todo (e não de tênues diferenças lingüísticas) para transmitir o significado.

CAPÍTULO 3

Vamos Ser Lógicos

USANDO E ABUSANDO DA LINGUAGEM

MOISÉS SILVA

Todos gostamos de pensar em nós mesmos como seres humanos racionais e perspicazes, especialmente se estamos envolvidos em uma discussão com alguém. É de se entender, portanto, que quando nos vemos perdendo terreno na disputa, estamos prontos a usar nossa melhor arma – na realidade, a tática definitiva para silenciar alguém – “Você está sendo ilógico!” Juntamente com “isto é apenas a sua interpretação” e outras respostas escolhidas, a reclamação de que nosso oponente não é lógico pode ser simplesmente um ataque verbal injusto.

É inegável que algumas vezes podemos ter boas razões para suspeitar da capacidade de raciocínio de nosso oponente. Pode bem ser que, por exemplo, quando afirmamos: “Esta é apenas a sua interpretação”, tenhamos percebido que a outra parte está simplesmente declarando uma opinião e, portanto, confundiu o significado do texto com uma das opções interpretativas disponíveis. Poderia ser mais produtivo (embora dificilmente garantido!) especificar quais outros sentidos parecem razoáveis e demonstrar que deveríamos ter bases persuasivas para a escolha de um entre os outros.

Semelhantemente, há maior probabilidade de progresso em um debate se, em lugar de lançar uma alegação geral sobre um lapso lógico de um indivíduo, fizermos um esforço para identificar a falácia específica que detectamos. Observe a palavra *esforço*. A maioria de nós é formada de pensadores preguiçosos. Podemos estar vagamente cômnicos de que um argumento é fra-

co, mas não estamos realmente preparados para dizer como. Infelizmente, este problema não está restrito a discussões pessoais. As mesmas questões surgem quando lemos um comentário bíblico, ou mesmo quando estamos ponderando sozinhos acerca do sentido de um versículo.

O objetivo deste capítulo é fornecer alguma ajuda na avaliação dos argumentos. Não tentaremos dar, um tratamento completo, visto que há vários livros excelentes disponíveis.²⁶ Além disso, nosso interesse primário não corresponde em todos os aspectos àqueles da disciplina filosófica que chamamos de *lógica*, mas em nos concentrarmos mais especificamente no uso da linguagem. As ligações entre lógica e linguagem são, na verdade, muito próximas, mas estamos menos diretamente interessados nas questões tradicionais da filosofia do que nos problemas típicos que surgem quando estudantes da Bíblia buscam descobrir o sentido do texto e quando procuram defender sua interpretação.

Visto que uma grande proporção de argumentos exegéticos recorre ao grego e ao hebraico, precisaremos prestar atenção especial ao que diz respeito ao uso apropriado das linguagens bíblicas. Podemos começar considerando duas tendências opostas que freqüentemente aparecem no estudo das Escrituras, a saber, a minimização e a superestimação das línguas originais.

Não Minimizar a Importância das Línguas Originais

Para alguns cristãos, ouvir referências ao grego ou ao hebraico pode ser bastante intimidador. Talvez porque receberam ensino fraco, com uma visão de que a Versão King James (KJV) é inspirada e é, portanto, tudo de que se precisa. Esta não é uma posição muito “lógica” porque levanta inúmeras perguntas sem resposta. Como sabemos que a KJV e não outra tradução é inspirada? O que as pessoas de fala inglesa utilizavam antes que a KJV fosse produzida no século 17? Deus inspira traduções individuais em cada língua moderna? Além disso, podemos demonstrar que aqueles que produziram a KJV tiveram, eles mesmos, que traduzir das línguas originais.

Outros crentes, percebendo que nenhuma tradução é infalível, apresentam uma objeção mais razoável. Tem a ver com o princípio bíblico de que nós não precisamos de nenhum intermediário humano (quer sacerdote ou estudioso) entre nós e Deus. Jesus Cristo é o único mediador (1Tm 2.5). Se eu tiver de depender de um especialista em línguas para entender a Bíblia, não estaria então comprometendo essa preciosa verdade?

²⁶ Para aplicações da lógica básica para o estudo da Bíblia, veja especialmente James W. Sire, *Scripture Twisting: Twenty Ways the Cults Misread the Bible* (Downers Grove, Ill.: Intervarsity, 1980); e D. A. Carson, *Exegetical Fallacies* (Grand Rapids: Baker, 1984).

Parte da resposta a esta preocupação é afirmar sem receio que as traduções disponíveis em nossa língua são perfeitamente adequadas. Mesmo algumas das versões que não são da mais alta qualidade apresentam de forma bastante clara a mensagem básica do evangelho e a obediência que Deus requer de nós. Jamais devemos pensar que uma pessoa sem um conhecimento de grego e de hebraico ou sem o acesso direto a um estudioso corre o risco de não encontrar as verdades essenciais das Escrituras.

Nunca nos esqueçamos, porém, que quando lemos uma tradução em nossa língua, estamos de fato reconhecendo, mesmo que indiretamente, nossa dependência dos estudiosos. *Alguém* teve que aprender as línguas bíblicas e fazer grandes esforços por um longo período de tempo antes que os demais leitores pudessem fazer uso de uma tradução que entendessem. Embora as Escrituras afirmem que temos acesso direto a Deus, as Escrituras também deixam claro que Deus outorgou mestres à sua igreja (ex., Ef 4.11). Certamente não haveria razão alguma para se ter mestres se os cristãos nunca precisassem de orientação e instrução em sua compreensão da revelação de Deus. Estudiosos não podem impor seus pontos de vista sobre a igreja, nem podem agir como se fossem os grandes depositários da verdade, mas a igreja não deve esquecer o quanto ela tem sido beneficiada pelos seus esforços através dos séculos.

De qualquer forma, seria um grande erro negar a importância de se dar atenção às línguas originais. Alguns anos atrás, um pastor estava apresentando um estudo bíblico no meio da semana e falava sobre Efésios 4. Usando a KJV, ele leu o versículo 26, “Irai-vos e não pequeis”. Ele então continuou afirmando que esse versículo proíbe a ira na vida de um cristão.

É compreensível a razão por que esse pregador sentiu-se compelido a interpretar o versículo dessa maneira. Afinal, outras passagens na Bíblia parecem condenar vigorosamente a ira (ex., Mt 5.22), assim ele deve ter suposto que a passagem de Efésios não poderia significar algo contrário ao resto das Escrituras. Sua conclusão foi que a palavra *não* se aplicava a ambos os verbos, *pecar* e *irar*. Porém essa interpretação não é realmente possível. Se há alguma ambigüidade para o leitor moderno, ela não existe no grego original, onde a partícula negativa (que sempre afeta a palavra seguinte) vem depois do verbo *irar* e antes do verbo *pecar*. Alguma reflexão posterior sobre o ensino bíblico acerca da ira – incluindo o fato de que Deus mesmo é algumas vezes retratado como estando irado (ex., Rm 1.18) – torna claro que essa emoção humana não é necessariamente pecaminosa em si. O que o apóstolo pretende que entendamos é que, embora possa haver situações em que a ira é apropriada, não podemos permitir que se tornem uma ocasião para pecar.

Os mestres dos estudos bíblicos semanais não são os únicos que ocasionalmente usam incorretamente a Bíblia ao deixar de levar em conta as línguas originais. Estudiosos também podem tropeçar. Um escritor bastante notável, que por acaso é um proponente da assim chamada teologia existencialista, afirmou que a essência do ser é um dinâmico “deixar ser”. Posteriormente em sua argumentação ele observa: “É significativo que a Bíblia não comece simplesmente afirmando a existência de Deus, mas com seu ato de criação, que é a admissão da existência. Sua primeira afirmação é: “Let there be light” [em português a expressão foi traduzida “haja luz” – N.R.] e assim começa a história de seu “deixar ser”.²⁷

O que o autor dessas palavras deixa de dizer ao leitor é que não há nada no texto hebraico de Gênesis 1.3 que corresponda precisamente ao verbo “let” (deixar, permitir). Embora o hebraico (assim como muitas outras línguas) tenha uma forma verbal específica para a terceira pessoa no imperativo, no inglês não encontramos essa forma. Em inglês temos na verdade uma segunda pessoa do imperativo, como em “Come!” Para expressar a idéia de imperativo na terceira pessoa, contudo, usamos outros meios, tais como “John must come!” ou “Let John come!” No segundo exemplo, o verbo *let* não tem o sentido usual de “permitir”, nem qualquer sentido dinâmico; em lugar disso, funciona meramente como um verbo auxiliar para expressar a idéia de imperativo. Resumindo, esse recurso teológico à tradução inglesa de Gênesis 1.3 para sustentar essa proposta merece muito pouca recomendação. Usando a mesma linha de argumentação, poderíamos apontar para o verso 11 (“Let the land produce vegetation” – [“Produza a terra relva”]) e concluir que a Bíblia nos encoraja a falar sobre o “deixar produzir” de Deus.

De forma mais freqüente do que parece (como esses exemplos podem sugerir), um certo conhecimento das línguas bíblicas prova seu valor de uma maneira negativa, ou seja, ao nos ajudar a pôr de lado interpretações inválidas. Este ponto torna-se particularmente significativo quando percebemos que perspectivas heréticas muitas vezes se baseiam em mau uso do texto. Alguns grupos, especialmente as Testemunhas de Jeová, rotineiramente apelam para o fato de que em João 1.1c, “E o Verbo era Deus”, o termo grego para Deus, *theos*, não tem o artigo definido, e assim, afirmam eles, significa tanto “um deus” quanto “divino”. Até mesmo um conhecimento superficial do grego, porém, permite ao estudante notar que em muitas passagens que indiscutivelmente se referem ao único Deus, o artigo definido está ausente no grego (mesmo em João 1, veja vs. 6 e 18). Estudantes com conhecimento mais avançado da língua saberão que uma das maneiras como a gramática grega distingue o

²⁷ John Macquarrie, *Principles of Christian Theology*, 2a ed. (Nova York: Scribners, 1977), pp. 109, 197.

sujeito da sentença (aqui “o Verbo”, *ho logos*) do predicado (“Deus”, *theos*) é precisamente reservando o artigo ao primeiro mas omitindo-o com o último.

No entanto, muitas características das linguagens bíblicas também têm um valor positivo para a interpretação, particularmente quando o autor bíblico explora uma dessas características com propósitos estilísticos. Em Êxodo 16.15, por exemplo, somos informados de que os israelitas, ao ver o maná, perguntaram o que era. Moisés respondeu: “Isto é o pão que o Senhor vos dá para comer.” Neste caso, a última expressão pode ser traduzida literalmente:²⁸ “para vosso alimento.” Não é uma expressão comum, e um importante estudioso judeu sugeriu que essa pode ter sido uma alusão sutil a Gênesis 1.29, onde a mesma expressão pode ser encontrada.²⁹ Se pudermos entender assim, o escritor de Êxodo pode ter desejado que seus leitores vissem a experiência no deserto como um período de teste comparável ao teste de Adão e Eva. Essa interpretação poderia ser apoiada contextualmente em Êxodo 16.4 e Deuteronômio 8.2,3.

Quando olhamos para o Novo Testamento, vemos que nenhum livro se utiliza de alusões desse tipo mais freqüentemente que o evangelho de João. Uma possibilidade interessante é 19.30, que descreve a morte de Jesus com a expressão “rendeu o espírito”. Foi observado que o verbo que João usa aqui para “rendeu” (*paredóken* “deu, entregou”) não é a palavra comum usada nesse tipo de contexto. Posto que o evangelho tem inúmeras referências a Jesus outorgando o Espírito Santo a seus discípulos, alguns estudiosos sugerem que a expressão aqui serve para trazer esse tema à memória. Seria forçar uma leitura sugerir que a dádiva do Espírito na realidade tenha acontecido naquele momento. Mais provavelmente, João está lembrando seus leitores que o espantoso acontecimento da crucificação não é um sinal de fracasso. Ao contrário, é o “erguer-se” de Jesus (3.14; 12.32), o tempo de sua glorificação, que torna possível o cumprimento de sua promessa (7.39).

Essa interpretação da linguagem de João não seria aceita por todos. Na verdade, a abordagem que procura de forma meticulosa demais por alusões sutis desse tipo com freqüência corre o perigo de descobrir coisas que não estão no texto. Mais tarde trataremos desse risco neste capítulo com mais detalhe. Certamente, não devemos depositar tanto peso em tais interpretações a menos que elas possam ser confirmadas pelo contexto. Apesar disso, há uma abundância de bons exemplos em que a atenção a essas sutilezas ajudou intérpretes a lançarem nova luz sobre o texto.

A conclusão a ser tirada desta parte não é que todo cristão deve freqüentar o seminário e tornar-se um especialista em grego e hebraico. O que preci-

²⁸ Como em ARA. Nota do tradutor.

²⁹ Umberto Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus* (Jerusalém: Magnes, 1967), p. 196.

samos ter em mente, porém, é que as versões em nossa língua *por si mesmas* não podem ser a base exclusiva para a formulação da doutrina. Devemos, em particular, ser cuidadosos em não adotar *novas* idéias, se estas ainda não foram analisadas de acordo com o texto original. Além disso, quando há uma diferença de opinião entre estudiosos da Bíblia, o ideal seria procurar descobrir se o grego ou o hebraico lançariam luz sobre o debate. Porém, é válido ressaltar que, se possível, os pastores devem adquirir alguma proficiência nas línguas originais da Bíblia. Aqueles que ensinam suas congregações semana após semana e que devem oferecer orientação em questões teológicas não podem se permitir negligenciar uma ferramenta tão importante em seu ministério.

Não Exagere a Importância das Línguas Bíblicas

Em alguns aspectos, não é possível superestimar o valor de se conhecer grego e hebraico. Porém, ao mudarem o seu foco de atenção, muitos estudiosos da Bíblia têm na realidade exagerado a importância dessas línguas. Como sugerimos na seção anterior, seria extremamente lamentável dizer que os cristãos que têm acesso à Bíblia somente por meio de suas modernas traduções são incapazes de aprender por si mesmos o que é a mensagem de salvação. Os estudantes do seminário são conhecidos por dar a impressão de que qualquer um que não estiver familiarizado com as línguas originais deve ser um cristão de segunda classe. E mais de um estudioso parece argumentar, pelo menos indiretamente, que a igreja não pode dizer nada que não tenha sido iluminado pelos especialistas.

Um modo comum de superestimar as línguas bíblicas é romanceando-as, dando a impressão de que o grego e o hebraico têm uma posição única (e quase divina?). Na tentativa de mostrar a beleza do hebraico, por exemplo, alguns escritores olham as peculiaridades na gramática que possam dar apoio à sua maneira de compreensão. Uma ilustração muito freqüente apresentada é o fato de o hebraico não ter gênero neutro, aspecto lingüístico que, supostamente, possui algum significado especial.

Embora os substantivos no grego possam pertencer a um de três gêneros (masculino, feminino e neutro), os substantivos hebraicos podem ser somente masculinos ou femininos. Em razão dos conceitos abstratos serem freqüentemente expressos em grego por meio do gênero neutro, alguns escritores concluíram que os dois fatos estão intimamente relacionados. Conforme expõe um antigo livro: “O pensamento hebreu [é expresso] em figuras, e conseqüentemente seus substantivos são concretos e vívidos. Não existe algo como um gênero neutro, pois, para o semita tudo é vivo.”³⁰

³⁰ Elmer W. K. Mould, *Essentials of Bible History*, ed. rev. (Nova York: Ronald, 1951), p. 307. Estas palavras ou afirmações semelhantes têm sido citadas em livros recentes como sendo apropriadas.

Uma reflexão momentânea, entretanto, deveria deixar claro que, quer os hebreus pensassem ou não abstratamente, isso teria pouco a ver com a estrutura de sua língua. Em inglês, por exemplo, não há nenhuma distinção de gênero em substantivos e adjetivos (somente em pronomes pessoais). Poderíamos dizer que esse fato diz algo a respeito da habilidade do interlocutor inglês ou sua disposição de pensar abstratamente? É verdade que os interesses especiais de uma comunidade são algumas vezes evidenciados em sua língua, particularmente em seu vocabulário. Mas, se queremos saber o que um grupo de pessoas realmente pensa ou crê, deveríamos olhar para as *afirmações* feitas, não para a estrutura gramatical da linguagem usada.

Parte do problema aqui é que tendemos a transferir as qualidades daquilo que o povo diz para a forma que costumam dizê-lo. Isso é especialmente verdadeiro acerca do grego, uma língua que já recebeu muita atenção. De fato, o grego é romantizado ao extremo. Charles Briggs, um eminente estudioso bíblico do século passado, colocou desta forma: “A língua grega é a bela flor, a jóia elegante, a maior obra-prima concluída do pensamento indo-germânico.” Ao considerar o grego clássico, Briggs usa termos como *complexo*, *artístico*, *belo*, *acabado*, *forte* e *vigoroso*. Ele então acrescenta: “Sua sintaxe é organizada no mais perfeito sistema. ... [a língua grega] luta com a mente, defende-se e se lança, conquista como um exército armado.” Posteriormente, quando Deus escolheu o grego para transportar a mensagem do evangelho, sua linguagem foi “empregada pelo Espírito de Deus e transformada e transfigurada, sim, glorificada, com uma luz e santidade que a literatura clássica jamais havia possuído”.³¹

É preciso lembrar que esse ponto de vista foi em parte influenciado pela opinião – muito comum no século 19 – de que as línguas clássicas, grego e latim, eram inerentemente superiores a quaisquer outras. Essa opinião, por sua vez, está relacionada à ênfase que os lingüistas naquele século deram ao estudo comparativo e histórico das línguas. Durante o século 20, todavia, os estudiosos fizeram pesquisas profundas sobre as línguas faladas nas culturas “primitivas”, tais como os índios da América do Norte e do Sul, tribos africanas e outros grupos. As próprias características gramaticais que costumavam estar associadas à suposta superioridade das línguas clássicas (ex., um sistema verbal complexo) aparece em grau ainda maior nas “primitivas”.

A grandeza da civilização grega não pode ser igualada ao sistema gramatical de sua linguagem. Não é a língua em si, mas como ela foi usada pelo povo que merece admiração. De maneira interessante, a forma do grego usa-

³¹ C. A. Briggs, *General Introduction to the Study of the Holy Scriptures* (Grand Rapids: Baker, 1970, reimpresso da ed. 1900), pp. 64, 65-67, 70-71. Cf. a crítica de J. Barr em *The Semantics of Biblical Language* (Oxford: Oxford University Press, 1961), pp. 246ss.

da pelos escritores do Novo Testamento é mais simples do que aquela usada pelos grandes escritores do período clássico anterior. O grego do Novo Testamento, por exemplo, contém menos formas “irregulares”, e a ordem de palavras nas sentenças é menos complexa. Uma de suas características mais distintas, de fato, é que ela se aproxima da linguagem comumente usada pelo povo em sua conversação diária.

Fatos desse tipo não invalidam a beleza das línguas bíblicas. Até certo ponto, esta é uma questão de gosto pessoal, e os autores deste livro acreditam que o hebraico e o grego são quase tão belos quanto parecem! Nem ao menos precisamos negar que a poderosa mensagem do evangelho teve um impacto significativo sobre o grego, particularmente em seu vocabulário.

No final, todavia, não devemos confundir a mensagem divina em si com os meios humanos que Deus usou para proclamá-la. Essa questão tem clara relevância para o assunto da interpretação bíblica. Algumas das falácias das quais trataremos no resto deste capítulo surgiram por causa da exagerada importância atribuída ao sistema lingüístico humano (hebraico e especialmente grego). Os autores bíblicos não escreveram em linguagem misteriosa ou codificada. Sob inspiração, eles usaram sua linguagem diária de uma forma normal.

Não Iguale o Sentido de uma Palavra com sua História

Talvez o erro mais comum que surge em discussões que envolvem linguagem (e particularmente as linguagens bíblicas) é a tendência de se empregar erroneamente o estudo da *etimologia*, ou seja, a origem e o desenvolvimento de palavras. Uma importante razão por detrás deste problema é o interesse inerente pelo assunto. Sem dúvida, a informação etimológica pode mostrar-se fascinante. Recordo-me claramente de ter ouvido em minha época de faculdade um sermão sobre o tema da sinceridade. Para ajudar os ouvintes a entender o conceito, o orador recorreu à etimologia da palavra *sincero*. De acordo com o orador, ela vem de duas palavras latinas, *sine cera*, “sem cera”. A terminologia era usada para descrever estátuas que podiam ser consideradas autênticas, pois não havia sido usada cera para encobrir seus defeitos.

É importante observar que, *como ilustração*, esse elemento de informação foi bastante eficaz. O pensamento tinha algo de fascinante, e nos ajudou a ver a virtude da sinceridade sob uma nova luz. O perigo, todavia, estava na possível inferência de que a origem latina da palavra *sincero* realmente corresponde ao sentido da palavra hoje. O fato é que, quando os interlocutores usam esta palavra, cera e estátuas são as coisas mais distantes que poderiam ter em mente. Por isso, o sentido “puro” ou “não adulterado” dessa palavra é arcaico hoje. Quando interlocutores usam a palavra, o sentido que procuram transferir é simplesmente “verdadeiro” ou “honesto”.

Mas os problemas vão ainda mais além. A transferência do físico (cera, no sentido literal) para o figurativo, pode ter sido acidental ou trivial. Uma mudança assim no sentido não provaria necessariamente que alguém pode compreender a virtude da sinceridade com referência à venda de estátuas sem defeito. E mesmo se alguém o fizesse, por que deveríamos adotar a compreensão dessa pessoa acerca da sinceridade? Além disso, a Bíblia não foi escrita em latim e assim, a associação com estátuas pode não ter sido parte do sentido que os autores do Novo Testamento tinham em mente.

Como se tudo isso não fosse suficiente, uma breve análise de dicionários etimológicos de nossa língua revela mais que depressa que não existe qualquer certeza de que a palavra *sincero* tenha vindo do latim *sin cera*! E alguns estudiosos que acreditam que exista essa ligação suspeitam que o contexto real era a descrição, não de estátuas, mas de mel. Reconstruções etimológicas são freqüentemente hipotéticas e em determinados momentos puramente imaginárias. Apesar disso, alguns pensadores ficaram conhecidos por desenvolver grandes edifícios conceituais baseados em tais reconstruções. Muito influente, particularmente entre os filósofos existencialistas, foi a suposta etimologia da palavra grega para “verdade”, *aletheia*. É possível que esta palavra tenha sido formada combinando-se a partícula negativa *a-* com o verbo *lanthano*, “esconder”, e essa possibilidade é usada como pretexto para mostrar que o verdadeiro significado da verdade é a “transparência” ou “clareza”.³² Entretanto, esta etimologia é discutível e, mesmo que não fosse, não poderia provar que reflete uma visão filosófica da verdade – muito menos que tal visão é correta!

Um dos resultados lamentáveis de se recorrer à etimologia é que ela empresta ao argumento um tom científico e a posição do locutor soa muito mais autoritativa do que realmente é. Alguns escritores, cômicos do caráter hipotético de seus argumentos etimológicos, mas incapazes de resistir à tentação de usá-los de qualquer maneira, incluem um “talvez” ou alguma outra qualificação, mas a maioria dos leitores é indevidamente influenciada pelos argumentos e terminam aceitando a conclusão, mesmo que nenhuma evidência real tenha sido apresentada.

A melhor maneira de ilustrar essa questão é criar alguns exemplos ultrajantes:

Desconfio de rancheiros (*ranchers*) desde que conheci alguns que pareciam mentalmente desequilibrados. Provavelmente não se trata de um mero acidente que a palavra inglesa *ranch* (< *rank* < francês antigo *reng* < indo-europeu *sker*) esteja etimologicamente relacionada a *deranged* (demente).

³² Macquarrie, *Principles*, pp. 86, 333.

Cristãos deveriam ser otimistas. Deveríamos ter em mente que a palavra *pessimista* vem da palavra latina para “pé”, *pes*. Em razão de troçarmos com nossos pés, encontramos o verbo relacionado *peccare*, “pecar”, e o cognato inglês *pecadillo*. Assim, talvez possamos considerar os pessimistas como pessoas que têm o hábito de cometer pequenos pecados.

Em nosso grupo religioso não acreditamos ser necessário ter líderes. A palavra *clero* (do indo-europeu *kel*, “golpear”) está relacionada a *calamidade* (< latim, “uma severa pancada”). Não é de se surpreender que, ao longo dos séculos, o clero tem abusado de seu poder e ferido pessoas.

Dançar é certamente proibido para os cristãos. Não é sugestivo que a palavra *ballet* venha do grego *ballo*, que é também a origem de *diabolos*, “diabo”?³³

As possibilidades são intermináveis! À parte de seu conteúdo excêntrico, o tipo de argumento (isto é, a lógica) exemplificada nessas quatro observações é extremamente comum. E precisamente por ser esta lógica a mais freqüentemente usada para tecer conclusões que não são absurdas, mas que parecem plausíveis, muitas pessoas são persuadidas por ela, mesmo que, a rigor, não seja acompanhada de nenhuma evidência substancial.

Em comentários bíblicos e outros trabalhos sérios, é possível também surgirem comentários etimológicos que normalmente não lançam luz verdadeira sobre o sentido do texto. É comum, por exemplo, que escritores comentem que a palavra hebraica traduzida por “glória”, *kabod*, basicamente signifique “peso”. (Incidentalmente, as palavras *básico* e *basicamente*, quando aplicadas ao sentido de palavras, são excessivamente ambíguas e são normalmente – e erroneamente – tomadas para implicar algo assim como o sentido “real” ou “essencial”.) Neste caso, a ligação não pode ser questionada, e pode-se ver facilmente como a noção de “peso” pode estar relacionada àquela de “importância” e, por isso, ao sentido mais específico quando usada em referência a Deus. Embora este desenvolvimento histórico da palavra seja exato e interessante, é possível afirmar que, genuinamente aumentaria nossa compreensão da palavra (ou mesmo do conceito por detrás da palavra) em passagens que falam das grandiosas manifestações de Deus? Duvido muito – a menos que tenhamos uma boa razão *contextual* para pensar que o próprio autor bíblico estivesse associando essa palavra com o conceito de peso.

Este problema aparece de forma ainda mais freqüente nos estudos do Novo Testamento, visto que muitas palavras gregas compostas são relativa-

³³ Os relacionamentos etimológicos são tomados de Robert Claiborne, *The Roots of English: A Reader's Handbook of Word Origins* (Nova York: Times Books, 1989), pp. 119, 130-31, 184, 218-19.

mente “transparentes”, ou seja, pode-se ver facilmente que palavras foram combinadas para formarem uma só. Um dos exemplos mais comuns é o verbo *hypomeno* (“seja paciente”), que é criado a partir da preposição *hypo*, “embaixo”, e o verbo *meno*, “permanecer”. Pregadores não se cansam de observar que a palavra grega *realmente significa* “ficar por baixo” e então continuarão descrevendo alguém carregando um fardo pesado por um longo período de tempo.

Como ilustração, essa figura pode provar ser útil, mas é altamente questionável se ela nos leva para mais perto do sentido pretendido pelo autor bíblico. Precisamos ter em mente que a linguagem figurativa rapidamente perde o seu frescor, um processo que resulta em muitas “metáforas mortas”. Considere a palavra inglesa *understand*. Ajudaria um estudante estrangeiro saber que esta palavra vem de *stand* e *under* (embora a maioria das pessoas de fala inglesa normalmente não tenha consciência desse fato) e que ela foi originalmente uma figura de linguagem (ainda que não possamos dizer precisamente como o novo sentido desenvolveu-se)? A etimologia figurativa da palavra é, de fato, um tanto irrelevante para os interlocutores modernos, *visto que seu significado pode estar perfeitamente claro sem o conhecimento das origens das palavras*.

Naturalmente, deve-se manter sempre aberta a possibilidade de que um escritor bíblico tenha explorado intencionalmente a história (ou outras associações) de uma palavra. Uma técnica literária assim é encontrada com mais freqüência na poesia do que na prosa. Todavia, o único meio de se determinar se o autor agiu desse modo é prestar cuidadosa atenção ao contexto. Não podemos presumir que um autor estava necessariamente consciente da etimologia de uma palavra. E se ele estava, não podemos supor, sem qualquer evidência, que ele desejava que seus leitores compreendessem a relação. Acerca da única evidência disponível a nós, devemos enfatizar novamente, é o contexto, a força de uma passagem (ou até mesmo do livro) como um todo. Com pouquíssimas exceções, observaremos que o contexto apóia o uso comum de uma palavra em lugar de sentidos desconhecidos.

Não Leia os Vários Sentidos de uma Palavra em um Uso Específico

Muitas vezes, estudantes são aconselhados a examinar como uma determinada palavra é usada ao longo de todas as Escrituras. Até mesmo cristãos que não aprenderam as línguas bíblicas podem usar certas concordâncias (assim como outras ferramentas) que estão ligadas a termos gregos e hebraicos. Em princípio, a recomendação é sábia, pois esse método nos ajuda a determinar o “alcance semântico” da palavra em questão, isto é, se temos noção dos possí-

veis usos de uma palavra, *estaremos em melhor posição para decidir que uso específico* ocorre na passagem ou passagens que estamos estudando.

As palavras em itálico no parágrafo anterior ressaltam o alvo apropriado de tal estudo das palavras. Na prática, porém, os estudantes geralmente ignoram exatamente esse aspecto. Em vez disso, toda a complexidade de sentidos é injetada em uma passagem. Normalmente, isso acontece de uma maneira sutil. Até mesmo um comentarista responsável, ansiando lançar luz sobre uma palavra, pode informar ao leitor que a palavra em questão é usada em uma variedade de formas no Novo Testamento. Segue-se então uma lista desses empregos, incluindo citações de várias passagens, com a implicação de que todas elas de alguma maneira contribuem para o sentido da palavra no versículo que está sendo analisado.

De tempos em tempos, surgem mais casos de mal uso desse método. Certa vez, quando um pregador de renome estava pregando sobre Hebreus 12 chamou a atenção para uma palavra específica naquele capítulo e disse à sua congregação que a palavra tinha quatro sentidos. Com base nisso ele havia produzido um esboço de quatro divisões que levou a quatro pequenos sermões com quatro textos diferentes, mesmo que ostensivamente ele pretendesse explicar Hebreus 12.

Porém, se refletirmos por alguns momentos sobre nossa própria linguagem, poderemos reconhecer o quanto esse tipo de abordagem consegue apenas distorcer o sentido. Suponha que um turista asiático se veja diante desta frase: “A paciente teve uma dor aguda em seu joelho.” Esse estrangeiro, que não está familiarizado com a palavra *aguda* nos pergunta o que ela significa, e assim respondemos:

Na geometria, a palavra é usada quando se trata de ângulos menores que 90 graus, enquanto que na música ela pode indicar um som em tonalidade alta. Ela também é usada para indicar um tipo de sinal para acentuar palavras em algumas línguas e textos. Em objetos, indica um lado pontudo. A palavra pode ser usada como um sinônimo para “incisivo, discernidor, perspicaz”. Coisas que são de grande importância podem ser chamadas de *agudas*. Na medicina, ela pode descrever uma doença que pode levar a uma crise. Finalmente, a palavra pode significar “intensa”.

Um tratado como esse pode provar ser bastante interessante e informativo, mas, para entender a sentença em questão, o estrangeiro precisava simplesmente da última palavra. O único outro sentido que poderia lançar alguma luz sobre o assunto é o de “pontudo”, visto que uma dor aguda é aquela que frequentemente se assemelha à sensação de ser ferido por um objeto pontiagudo. A maior parte das palavras em qualquer língua tem uma variedade de

sentidos, mas como regra o contexto automática e efetivamente suprime todos os sentidos que não são apropriados, de maneira que os ouvintes e leitores nem ao menos pensam neles.

A questão fica ainda mais complicada ao considerarmos se certas associações podem estar presentes em determinada sentença (ver acima os exemplos de Êxodo 16 e de João 19). Não é sempre fácil decidir esta questão. Se lermos em uma revista que “a desavença entre os eruditos foi aguda”, mais que depressa tomaremos o sentido como sendo “intensa, severa”, mas estaremos nós sendo influenciados pela freqüente combinação *dor aguda*, e assim deduziremos, consciente ou inconscientemente, que os eruditos em questão estavam passando por uma experiência dolorosa? É possível também que, visto que as pessoas envolvidas são eruditas, o sentido “incisivo, discernidor” nos afete? Talvez sim e talvez não. Seria certamente precário, todavia, dar interpretações baseadas naquilo que é apenas uma possibilidade teórica (a menos que seja apoiada por forte evidência contextual).

Conquanto esta seção saliente a questão do vocabulário, devemos observar um problema relacionado quando recorremos a fatos gramaticais. Em recente artigo que trata da difícil passagem com respeito às mulheres em 1 Timóteo 2, o autor diz o seguinte com relação ao versículo 12 (“Não permito que as mulheres ensinem”):

A fim de alcançar maior reflexão do sentido dessa instrução, podemos encontrar auxílio no exame dos verbos em nosso texto. Essa é a terceira vez no capítulo 2 de Timóteo que aparece um verbo na primeira pessoa do singular. 1 Timóteo 2.8 começou com a primeira pessoa: “Quero, portanto, que os varões orem em todo lugar.” O mesmo verbo está implícito no versículo 9, onde o autor se dirige às mulheres – “(Quero) que as mulheres... se ataviem...” Agora, no versículo 12 temos outro verbo na primeira pessoa – “Não permito”. Na língua grega há nove usos diferentes do tempo presente. [Aqui, uma das gramáticas padrão é citada no rodapé]. Segundo P. B. Payne, a primeira pessoa do presente do verbo pode ser usada para indicar restrição temporária. Com esse sentido do verbo, entra em jogo uma restrição de tempo. Até que as mulheres tenham aprendido o que elas precisam a fim de obterem um pleno conhecimento do verdadeiro ensino, elas não devem ensinar ou ter autoridade sobre homens. Não há razão para que estas mulheres não pudessem ter permissão posterior para ensinar e ter autoridade (como Febe, Priscila e Júnia), se aprendessem o verdadeiro ensino, submetendo-se a Timóteo para instrução.³⁴

³⁴ Gloria Neufeld Redekop, “Let the Women Learn: 1 Timothy 2.8-15 Reconsidered”, *SR* 19 (1990): 242.

A primeira parte desse parágrafo é, de fato, irrelevante para a tese do autor. (Na verdade, ela serviu justamente para minar essa tese, visto que o verbo no versículo 8 certamente não tem restrição temporal). De tempos em tempos surgem discussões de textos bíblicos que recorrem às línguas originais talvez somente para causar uma impressão; os leitores precisam saber discernir se algo substancial está sendo realmente apresentado. Nossa preocupação maior, todavia, é com a segunda metade do parágrafo que, de fato, contém um argumento de substância com base na gramática grega. Para nossos propósitos atuais, não precisamos determinar se o verbo no verso 12 tem um restrição temporal; a questão, sim, é saber se o recurso obtido do grego é convincente.

A lógica do autor acima é simplesmente olhar para os vários empregos comprovados ou sentidos do tempo presente, e então escolher um que se encaixe naquela compreensão da passagem do autor. Esta abordagem não é exatamente aquela que já discutimos; neste caso, o intérprete não leu todos os sentidos em uma ocorrência específica. O problema é semelhante, contudo, visto que a decisão da intérprete (até onde podemos dizer) baseou-se simplesmente numa certa gama de usos e não foi controlada pelo contexto. No mínimo, devemos dizer que a intérprete *não apresentou uma razão contextual* para escolher a função temporariamente restrita do tempo presente do grego.

Não Superestime Pontos Sutis da Gramática e Vocabulário

A perspectiva de que as linguagens bíblicas – grego em particular – são inigualavelmente ricas ou precisas tem levado muitos estudiosos a depositar extrema confiança em distinções de vários tipos. É muito comum a tendência de se procurar diferenças entre sinônimos como uma chave para a interpretação de passagens. Não podemos duvidar, por exemplo, que as várias palavras hebraicas usadas em referência ao pecado têm sentidos característicos (comparável com as diferenças em palavras de nossa língua como *pecado, maldade, mal, transgressão*, etc.). Qualquer estudo cuidadoso dos textos do Antigo Testamento que contém essas palavras requerem alguma atenção para as distinções, e uma abordagem descuidada quanto ao uso da palavra é indesculpável.

Não podemos jamais esquecer, porém, que os escritores freqüentemente usam um vocabulário diferente por simples razões de estilo como, por exemplo, para evitar repetições. Nestes casos, podemos dizer que as diferenças entre as palavras são “neutralizadas” pelo contexto. Até mesmo quando um autor faz uma escolha léxica por razões semânticas (em vez de estilísticas), não se segue daí que nossa interpretação permanece ou cai dependendo de nossa habilidade em determinar precisamente porque uma palavra foi escolhida em vez de outra. Afinal, as pessoas normalmente não se comunicam pronunciando palavras isoladas, mas ao proferir sentenças completas.

Em vista da importância das palavras, o que realmente nos interessa, então, é como essas palavras foram combinadas pelo interlocutor. Visto que o foco do sentido é, portanto, a sentença (ou até mesmo o parágrafo), a força específica de qualquer palavra depende em grande parte do contexto mais amplo. Isso não significa negar que palavras individuais tenham um limite estável de sentidos – afinal, sem essa estabilidade a comunicação seria impossível. É útil pensarmos no relacionamento entre palavra e sentença como algo recíproco. A palavra traz uma contribuição ao significado de toda a sentença, mas a sentença como um todo também contribui para um sentido específico da palavra.

Poderíamos mesmo dizer que as línguas têm um sistema incorporado de redundância, característica que torna possível compreendermos algumas sentenças até mesmo se um espirro ou algum outro barulho nos impede de ouvir uma ou duas palavras. (De modo similar, não deixamos necessariamente de apreender o sentido total de um sermão, se nossa mente vagueia por alguns minutos.) Considere como seu vocabulário continua a crescer quer você procure ou não palavras no dicionário. Consciente ou inconscientemente, pode-se aprender o sentido de novas palavras simplesmente ao ouvi-las sendo usadas em sentenças específicas, visto que as sentenças como um todo suprem esse sentido para o ouvinte.

Se esta é a maneira como a língua funciona, podemos inferir que as sutis distinções léxicas desempenham apenas um papel secundário na interpretação. Quantos escritores arriscam tudo numa palavra, esperando que os leitores captem a única pequena distinção que determina o sentido de toda a sentença? Não se pode negar, por exemplo, que há algumas distinções entre os dois verbos gregos para amor, *agapao* e *phileo*. É menos claro, porém, que essas distinções sejam refletidas, por exemplo, no diálogo entre Jesus e Pedro registrado em João 21.15-17. Os tradutores da NVI devem ter pensado assim, visto que traduziram o primeiro verbo (na pergunta de Jesus) como “verdadeiro amor”, enquanto o último (usado por Pedro em sua resposta) é traduzido simplesmente por “amor”. Tal distinção é altamente questionável. Para mencionar apenas um problema, o último verbo é usado pelo Filho acerca do amor de Deus em 5.20. Porém mesmo se a distinção pudesse ser sustentada, seria razoável pensar que a compreensão apropriada da passagem se prende à nossa habilidade de descobrir um contraste assim tão fraco? Uma interpretação sólida deveria ser formada sobre evidência muito mais ampla que esta.

Podemos dizer, em termos gerais, que, quanto maior o peso depositado sobre as distinções entre sinônimos, maior será a probabilidade de que essas distinções estejam sendo exageradas. Por exemplo, os verbos gregos *oida* e *ginosko* podem ambos ser traduzidos por “saber, conhecer”. A distinção mais

freqüentemente sugerida entre esses verbos é que o último pode ser usado mais facilmente em contextos que lidam com a aquisição do conhecimento. Conseqüentemente, *oida* é freqüentemente encontrada onde tal aquisição não está em vista, mas isso deixa de fora inumeráveis contextos em que os verbos poderiam ser usados reciprocamente. Em lugar disso, alguns estudiosos procuram argumentar que *ginoško* refere-se especificamente ao conhecimento empírico, ou seja, algo adquirido pela experiência e não por meio de conhecimento inato ou intuitivo. Essa alegação, embora plausível, é na melhor das hipóteses algo hipotético e não leva completamente em conta as muitas passagens onde tal distinção não está presente. Aqueles que a aceitam, porém, algumas vezes vão além e sugerem que *oida* indica maior certeza, simplesmente porque é encontrada em alguns contextos (ex.: Rm 8.28) que falam de segurança. Outros até mesmo sustentam que ela reflete o conhecimento divino.

Se há perigo na sugestão das distinções léxicas, que dizer quanto às gramaticais? Veja por este ângulo: quando foi a última vez que você pensou não ter entendido uma frase por não poder determinar por que o interlocutor escolheu usar o presente simples (ex: “Como você se sente?”) em vez do gerúndio (“Como você está se sentindo?”) Com raras exceções, esses tipos de decisões são feitos não com base em cuidadosa deliberação e sim, mais ou menos de forma automática. E até mesmo quando paramos para pensar sobre escolhas gramaticais, isso acontece normalmente porque estamos preocupados em usar nossa língua “corretamente”, não porque o sentido viesse a ser substancialmente diferente (ex: “Depois que ele foi embora, os problemas começaram” significa o mesmo que a expressão mais formal: “Após ele *ter partido*, começaram os problemas”).

Quando nos voltamos para o Novo Testamento grego, porém, os estudantes despendem grande soma de esforços tentando interpretar sutilezas gramaticais. Considere Hebreus 1.2: “Nestes últimos dias, nos falou pelo Filho.” As últimas três palavras traduzem duas palavras gregas, *en huio*, literalmente, “no filho”. Acontece que o uso do artigo definido no grego não corresponde exatamente ao artigo “o”. Uma das diferenças tem a ver com a omissão do artigo grego quando nós, por causa do costume de nossa língua, esperamos ver o artigo. Em algumas situações, a omissão pode refletir a possibilidade de que o foco do autor esteja menos na identidade do objeto do que em sua qualidade.

A distinção é minimamente perceptível (em algumas passagens, inexistente) e não pode ser reproduzida em nossa língua. Quando pessoas tentam transmitir a idéia, acabam exagerando (ex.: com uma paráfrase como “em alguém que é por natureza um filho”). Um expositor popular chega a ser místico: “Novamente sentimos a pobreza de nosso idioma, e devemos tradu-

zir: ‘Seu Filho’, ou ‘um Filho’. Mas, se dissermos repetidas vezes a nós mesmos as exatas palavras: *Deus falou a nós no Filho*, nosso coração sentirá o significado, embora nossas palavras não possam traduzi-las.”³⁵ De fato, a presença ou ausência do artigo aqui não altera o sentido da oração. Constituiu-se numa escolha estilística que os leitores originais da epístola (e talvez até mesmo o escritor!) possivelmente não pudessem ser capazes de justificar de forma satisfatória.

O uso incorreto mais comum da sutileza gramatical tem a ver com os tempos gregos. Parte da razão é que o sistema verbal grego inclui uma forma de tempo classificado como *aoristo*. Visto que o termo não é usado quando se relaciona com nossa língua, traz em si um sentimento quase esotérico e incentiva uma interpretação errônea. Outra razão é o fato de que os verbos gregos exploram distinções “de tempo” mais frequentemente do que fazem os nossos verbos. A distinção entre o passado simples em nossa língua (“eu comi”) e o imperfeito (“eu havia comido”) é relativa ao tempo e corresponde mais ou menos a uma distinção semelhante no grego. Além disso, entretanto, o grego mantém a distinção no modo não indicativo, como o imperativo, e o fato cria problemas para o estudante.

O tempo *aoristo* recebeu este nome de gramáticos gregos que reconheceram que havia algo de indefinido acerca dele (a palavra grega *aoristo* significa “indefinido”). Curiosamente, muitos intérpretes do Novo Testamento o vêem como especial em algum aspecto e exageram grandemente seu significado. Uma das séries de comentários mais frequentemente usadas por estudiosos do grego do Novo Testamento reflete grandemente essa tendência. Por exemplo, sobre Filipenses 2.15: “para que vos torneis irrepreensíveis”, esse comentarista interpreta o verbo *aoristo* como significando que “pode ser definitiva e permanentemente”. E sobre Apocalipse 2.5: “arrepende-te e volta à prática das primeiras obras”, ele diz que os “dois imperativos clara e peremptoriamente são *aoristos*: ‘e arrepender (completamente) e fazer (decisivamente) as primeiras obras!’ como foi feito no primeiro amor durante os dias passados”.³⁶

Em certos casos a escolha do tempo (ou algum outro detalhe gramatical) pelo autor grego talvez contribua em certa medida para o significado que de outra maneira está claramente expresso no texto. Se é assim, a gramática é, na melhor das hipóteses, um apoio secundário para a interpretação da passagem. Entretanto, se um sentido proposto não pode ser estabelecido sem recorrer-se a uma sutileza gramatical, é possível que o argumento seja inválido. Os escri-

³⁵ William R. Newell, *Hebrews: Verse by Verse* (Chicago: Moody, 1947), p. 3n.

³⁶ R. C. H. Lenski, *The Interpretation of St. Paul's Epistles to the Galatians, to the Ephesians, and to the Philippians* (Minneapolis: Augsburg, 1961; orig. 1937), p. 802; *idem*, *The Interpretation of St. John's Revelation* (Minneapolis: Augsburg, 1961; orig. 1943), p. 88.

tores bíblicos foram claros e explícitos e não esperavam que seus leitores tivessem de decifrar complicados enigmas lingüísticos. De qualquer modo, estudantes leigos das Escrituras não deveriam ser influenciados tão facilmente por um especialista que tenta persuadi-los por meio de uma argumentação técnica desse tipo.

Sumário

Embora os princípios discutidos neste capítulo consistam de “nãos”, deve ficar evidente que todos eles implicam diretrizes positivas. Podemos resumir essas diretrizes em outras palavras:

1. *Reconheça a importância das línguas bíblicas para obter uma interpretação apropriada.* Procure familiarizar-se com o grego e o hebraico. Se isso não for possível, acostume-se com a idéia de que há uma distância lingüística e cultural que nos separa do texto bíblico. Embora essa distância não deva ser exagerada, tome cuidado ao ler na Bíblia idéias que podem ser sustentadas somente a partir da tradução em nossa língua.

2. *Tenha em mente que as traduções em nossa língua são confiáveis para a maioria dos propósitos.* Embora devamos ser gratos aos especialistas que podem nos ajudar com detalhes e ambigüidades, é importante lembrar que o ensino das Escrituras como um todo está prontamente acessível a todos os crentes.

3. *Dê prioridade ao uso comprovado e contemporâneo das palavras.* Embora as origens e o desenvolvimento de uma palavra possam ser interessantes, os escritores dependem da maneira como a língua é usada em seu tempo. Normalmente, sentidos propostos são válidos somente se podem ser confirmados por referências contemporâneas ao texto.

4. *Concentre-se em usos específicos no contexto.* Estar ciente de que existe uma ampla gama de possibilidades de sentidos para uma palavra pode ser útil como base para fazer uma escolha, mas devemos lembrar que (exceto por trocadilhos e outros tipos de alusões raras) outros sentidos que não os especificados pelo contexto não ocorrem normalmente ao interlocutor e seu público.

5. *Enfatize o contexto.* Este é o princípio fundamental. É de fato a diretriz que se sobrepõe a todas as outras. Por exemplo, a razão pela qual não temos de ser servos dependentes dos estudiosos é que o contexto maior das Escrituras pode ser entendido sem um conhecimento de detalhes técnicos. Antes de tentarmos resolver um problema específico em um versículo, precisamos ler e reler todo o capítulo – na realidade, o livro todo do qual aquele versículo faz parte. Com certeza, a leitura constante das Escrituras em sua totalidade é a melhor receita para se lidar com a Palavra corretamente.

PARTE 2

Compreendendo o Texto:

O Sentido nos Gêneros Literários

A narrativa é um dos gêneros mais comuns na Bíblia. Mas, ao contrário da prosa, que declara os fatos diretamente, a narrativa depende de seleção dos detalhes, da forma como os acontecimentos são organizados e de recursos retóricos para determinar os princípios que deseja comunicar.

Os elementos mais importantes da narrativa são a cena, o ponto de vista, o diálogo e os recursos retóricos como a repetição, a inclusão e o quiasmo. Cada elemento ajuda o intérprete a compreender mais adequadamente o significado e o propósito de cada episódio narrado ter sido incluído nas Escrituras. As narrativas bíblicas mostram os elementos da estrutura em quatro níveis diferentes: o nível verbal, o nível da técnica narrativa, o nível do universo narrativo e o nível do conteúdo conceitual.

Nos casos em que a narrativa também inclui referências a detalhes históricos de acontecimentos, pessoas ou datas do mundo real, esses detalhes também podem e devem estar presentes na interpretação do texto à medida que o autor os indicou para demonstrar diferentes graus de preocupação apologética e interesses relacionados à mensagem do texto.

CAPÍTULO 4

“Recordo os Feitos do Senhor”

O SENTIDO DA NARRATIVA

WALTER C. KAISER, JR.

O gênero mais comum na Bíblia é a narrativa, com bem mais que um terço de toda a Bíblia nesta forma. A estrutura da narrativa estende-se desde a história de Deus lidando com a humanidade da criação ao exílio de Judá nos livros de Gênesis a 2 Reis. Em termos de divisões do cânon hebraico,³⁷ a narrativa é o gênero predominante na Torá (esp. Gênesis, Êxodo e Números), em todos os livros dos Profetas Anteriores, em alguns dos Profetas Posteriores (esp. partes principais em Isaías e Jeremias, além de partes de Jonas e outros livros), e também em vários livros dos Escritos (esp. Crônicas, Esdras, Neemias, Rute, Ester e Daniel). Ela também domina os Evangelhos e o livro de Atos. A narrativa é claramente a principal estrutura de sustentação da Bíblia.

A narrativa em seu sentido mais amplo é um relato de acontecimentos específicos no tempo e espaço com participantes cujas histórias são registradas com um começo, meio e fim. Diferentemente da prosa, em que as coisas são declaradas diretamente, a narrativa apresenta coisas indiretamente. Seu estilo deriva da *seleção* do escritor (dentre um vasto número de detalhes possíveis),

³⁷ O Cânon Hebraico é dividido em três partes principais como segue:

Torá: O Pentateuco

Profetas

Primeiros: Josué, Juízes, Samuel, Reis

Últimos: Isaías, Jeremias, Ezequiel e

os 12 profetas menores

Escritos

Poetas: Salmos, Jó, Provérbios

Cinco Pequenos Rolos: Rute, Cantares,
Eclesiastes, Lamentações, Ester

As Histórias: Daniel, Esdras, Neemias,
Crônicas

disposição (não necessariamente estritamente seqüencial ou cronológica), e *recursos retóricos*. O último inclui declarações-chave proferidas pelas figuras centrais da narrativa, permitindo ao autor desse modo apresentar os pontos que revelam o foco e o propósito de contar a história.

Os leitores e intérpretes das histórias algumas vezes envolvem-se tanto com os personagens e a trama da narrativa que se esquecem de considerar qual é a mensagem de Deus para a igreja contemporânea. Para eles, a história torna-se um fim em si mesma.

De maneira mais freqüente, porém, encontramos o problema oposto. Muitas vezes leitores projetam alguma verdade moral ou espiritual sobre um personagem bíblico ou acontecimento, prestando mais atenção à lição moral que vêem na narrativa do que à história em si. A objeção subjacente a interpretar a Bíblia de forma moralista, tirando exemplos de cada passagem de narrativa é que ela destrói a unidade da mensagem da Bíblia. Nesse método de lidar com o texto, cada narrativa tende a ser cortada da história redentora de Cristo e resulta em séria fragmentação da mensagem da Bíblia. Em lugar de considerar todo o acontecimento, personagem, e episódio que contribui para a formação do contexto em que está posto, com demasiada freqüência, um processo subjetivo de analogia passa a vigorar, junto com um isolamento individualista de detalhes selecionados que passam a se ajustar aos caprichos dos propósitos do intérprete. Um processo de seleção assim tende a ser arbitrário, subjetivo, e geralmente não relacionado ao contexto total da narrativa, muito menos à mensagem total da Bíblia.³⁸

Esse tipo de desonestidade hermenêutica do texto não pode trazer consigo a autoridade da Bíblia. O desejo de encontrar o que é prático, pessoal, desafiador e individualmente aplicável é louvável; métodos que essencialmente nos permitem desconsiderar a narrativa em si, entretanto, deixam muito a desejar. A única cura para esse tipo de abuso é aprender a lidar com a questão de como essas narrativas estão sendo, de fato, apresentadas e usadas pelos escritores da Palavra.

Sem dúvida, um grande número de leitores da Bíblia é beneficiado por esse método de tratamento de textos narrativos que acabamos de criticar. Uma defesa comum de tal método personalizado de leitura da Bíblia é dizer: “Mas eu alcancei grande bênção a partir da lição moral que vi no texto bíblico; certamente ele é verdadeiro!” Se a narrativa em si não expressou a verdade “vista”, porém, então temos que dizer: “Ficamos felizes pela bênção – contudo não podemos dizer o mesmo pelo texto a que você está atribuindo!” Nossa

³⁸ Para comentários proveitosos sobre este tópico, veja Carl G. Kromminga, “Remember Lot’s Wife: Preaching Old Testament Narrative Texts”, *CTJ* 18 (1983): 33-34; Sidney Greidanus, *Sola Scriptura: Problems and Principles in Preaching Historical Texts* (Toronto: Wedge, 1970), pp. 22-55.

primeira tarefa é prestar cuidadosa atenção ao texto das Escrituras – incluindo cada passagem narrativa.

Recursos Literários na Narrativa

Para ajudar nosso estudo dos textos da narrativa e do sentido que pretendem transmitir, tomemos a típica narrativa, olhando mais cuidadosamente para seus elementos-chave.

A CENA

A característica mais importante da narrativa é a cena. A ação da história é dividida em uma seqüência de cenas, cada uma apresentando o que aconteceu em determinado tempo e lugar. O autor usa cenas para concentrar a atenção em um conjunto de ações ou palavras que ele quer que examinemos.

Cada cena normalmente não tem mais que dois personagens. Quando há um grupo presente em uma das cenas, tende a funcionar como um dos personagens.

Uma das características mais notáveis da narrativa bíblica é “a presença difusa de Deus”. Frequentemente, Deus é um dos personagens nessas cenas, ou a voz do profeta que funciona em lugar da presença de Deus. Considere cenas semelhantes de dois personagens em Gênesis como Deus e Adão (cap. 3), Deus e Caim (cap. 4), Deus e Noé (cap. 6) e Deus e Abraão (cap. 12). A presença de Deus, ou até mesmo a alusão à sua presença, frequentemente começa a estabelecer o ponto de vista assumido pelo narrador. Sobre o pano de fundo dessa presença explícita ou implícita vêm as promessas, ordenanças, providência ou o poder de Deus nessas narrativas.

O intérprete deve identificar cada uma dessas cenas, da mesma forma que alguém desdobraria uma longa passagem em prosa em parágrafos. É útil esboçar uma síntese de proposição para cada cena, similar à maneira como poderíamos identificar o tópico ou a sentença tema de cada parágrafo em um artigo. Essa síntese de proposição deve concentrar-se nas ações, palavras ou descrições na cena, tendo em mente a direção que o autor parece estar seguindo em toda a seqüência das cenas. Se, numa primeira análise, o ponto apresentado pelo autor em determinada narrativa é obscuro, podemos obter ajuda focalizando o momento da presença de Deus, suas ações, os comentários em cada cena em que elas são relevantes.

O PONTO DE VISTA

As cenas têm um padrão básico, incluindo uma série de relações com um começo, meio e fim. Normalmente, chamamos essa disposição de trama da narrativa. A trama traça o movimento dos incidentes, episódios ou ações de uma narrativa, normalmente, enquanto giram em torno de algum tipo de conflito.

Em algum ponto na narrativa, o autor leva ao clímax toda a série de episódios nas várias cenas, desse modo suprindo todo o ponto de vista para a história. Esse ponto de vista forma a perspectiva da qual toda a história é contada.

A narrativa de 1 Reis 17, por exemplo, abruptamente apresenta ao leitor um certo “Elias, o tesbita, dos moradores de Gileade”. Podemos facilmente identificar quatro cenas individuais nesse capítulo:

1. Elias no palácio perante o rei israelita Acabe (v. 1)
2. Elias sendo alimentado pelos corvos junto à torrente de Querite (vs. 2-7)
3. Elias pedindo à viúva à porta da cidade de Sarepta, Fenícia, para alimentá-lo, seguido pelo milagre da multiplicação do óleo e da farinha (vs. 8-16)
4. A morte do filho da viúva na casa da própria viúva e Elias restaurando-o à vida com a ajuda de Deus (vs. 17-24)

Porém, qual é o ponto de vista subjacente a todas essas quatro cenas? Se não pudermos responder a esta questão, as cenas para nós são apenas uma coleção aleatória de histórias.

A primeira vez que olhei seriamente para essa passagem, lembro-me de tê-la lido e relido inúmeras vezes, procurando pelo ponto de vista e propósito do narrador ao introduzir esses quatro episódios. Observei a repetição da expressão *palavra do Senhor*, que aparece nos versículos 2, 8, 16 e 24. Em princípio a considereei simplesmente uma forma de introdução ou (em um caso) de conclusão. Entretanto, minha visão dessas expressões mudou quando percebi que o narrador muitas vezes colocava o ponto que desejava apresentar na forma de uma citação ou discurso na boca de um dos personagens-chave em algum estágio culminante na trama. Partindo desse raciocínio, observei novamente o versículo 24: “Então, a mulher disse a Elias: ‘Nisto conheço agora que tu és homem de Deus e que a palavra do Senhor na tua boca é verdade’.”

O “ponto de vista” do narrador nessa passagem era demonstrar que *a palavra de Deus era digna de confiança* em cada uma das circunstâncias da vida relatadas nas quatro cenas. O ponto de vista, portanto, funciona nesse texto de narrativa exatamente como aquilo que tenho chamado de ponto pivô (ou fulcro) que funciona em textos didáticos ou de prosa.³⁹ Essa característica, então, nos guia ao discernir que verdade o autor pretendia transmitir ao escolher e registrar esses episódios. Ao focalizarmos sobre o ponto de vista

³⁹ Walter C. Kaiser, Jr., *Toward an Exegetical Theology: Biblical Exegesis for Preaching and Teaching* (Grand Rapids: Baker, 1981), pp. 152-55.

do autor inserido no contexto literário maior podemos evitar estabelecer meramente “lições” superficiais ou vagas “bênçãos” ao lermos as narrativas bíblicas.

DIÁLOGO

O terceiro elemento principal da narrativa bíblica é o diálogo. Como Robert Alter observou: “Tudo no mundo da narrativa bíblica definitivamente gravita em direção ao diálogo. ... em termos quantitativos, uma parte notavelmente grande do peso da narrativa é carregada pelo diálogo, as transações entre personagens tipicamente se desdobrando por meio das palavras que trocam entre si, com apenas a menor intervenção possível do narrador.”⁴⁰

O tema da passagem, que o ponto de vista expressa, é geralmente transportado junto em seu movimento progressivo pelo diálogo. Alter sugere duas regras úteis que alertam os intérpretes para a importância desse movimento do diálogo:

1. O lugar em que o diálogo é primeiramente introduzido será um importante momento na revelação do caráter de seu locutor – talvez mais na maneira do que na substância daquilo que é dito.
2. Observe onde o narrador escolheu introduzir o diálogo em vez da narração. O ritmo especial do mover-se entre diálogo e narrativa, enquanto centraliza-se em alguma troca verbal direta entre os personagens, nos ajudará a observar sua relação com Deus e entre si.⁴¹

O diálogo ocasionalmente aparece na forma de um discurso estilizado, em que um personagem repete uma parte ou o todo do que outro personagem disse. Nesses casos, devemos observar cuidadosamente quaisquer pequenas diferenças, ligeiras alterações, inversões de ordem, elaborações ou omissões. Tais variações podem muito bem ser significativas ao revelar o personagem ou uma inclinação diferente para os acontecimentos que estão ocorrendo.

Raramente um narrador entra diretamente na narração – como, por exemplo, para dar a moral da história. Mas o narrador, com grande frequência, faz um discurso resumido em uma conjuntura particularmente crítica na narrativa a fim de (1) acelerar a fluência da narrativa, (2) evitar excessiva repetição, ou (3) dar alguma perspectiva para o que foi dito.

O diálogo é um dos principais meios pelos quais o narrador pode apresentar a caracterização. A narrativa que envolve esse diálogo tende simplesmente a confirmar o que é dito no diálogo. Conseqüentemente, é mais importante seguir o diálogo com cuidado para apreender o desenvolvimento do ponto que está sendo apresentado – em geral de forma indireta – pelo autor.

⁴⁰ Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (Nova York: Basic Books, 1981), p. 182.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 74-75.

O RECURSO RETÓRICO

É comum narradores bíblicos utilizarem certos recursos retóricos que aparecem também em outros tipos de prosa e na poesia. Três importantes são: repetição, inclusão e o quiasmo.

REPETIÇÃO. Um dos recursos retóricos favoritos da narrativa hebraica era a repetição. Um tipo de repetição usa a reincidência de palavras ou expressões curtas; outro une ações, imagens, motivos, temas e idéias.

A repetição de palavras era especialmente significativa. Em muitos casos o autor usava palavras repetidas ou mesmo sentenças para expressar uma certa ênfase, sentido ou desenvolvimento do texto. Deste modo, 2 Reis 1.3,6 e 16 traz cada uma a mesma pergunta: “Porventura, não há Deus em Israel, para irdes consultar Baal-Zebube, Deus de Ecom?” a fim de reforçar a idéia que o escritor queria apresentar. Uma repetição semelhante por meio do uso de uma pergunta recorrente aparece em uma narrativa com respeito a um profeta abatido e fujão. Duas vezes o narrador registra a pergunta do Senhor: “Que fazes aqui, Elias?” (1Rs 19.9,13), em que “aqui” refere-se à caverna do Monte Horebe, a centenas de quilômetros do lugar onde Deus o havia mandado.

Ainda, em outro exemplo, cada um dos três capitães enviados para capturar Elias faz o mesmo discurso exceto pela importante variação na terceira e última tentativa de trazer Elias perante o rei. Os primeiros dois dizem a Elias asperamente, “Homem de Deus, o rei diz: ‘Desce imediatamente’” (2Rs 1.9,11; minha própria tradução). O terceiro capitão, aparentemente um pouco mais moderado devido à experiência fulminante de seus dois colegas anteriores, suaviza seu pedido com um respeitoso: “Homem de Deus, seja, peça-te, preciosa aos teus olhos a minha vida e a vida destes cinquenta, teus servos; pois fogo desceu do céu [um circunlóquio para ‘Deus’] e consumiu aqueles dois primeiros capitães de cinquenta; porém, agora, seja preciosa aos teus olhos a minha vida” (vs. 13,14).

Outro tipo de repetição dentro da narrativa hebraica é a “repetição resumida”. Nesse tipo, o narrador faz o leitor voltar ao ponto original na história após desenvolver um incidente relacionado. Assim, em 1 Samuel 19.12 lemos que “Mical desceu Davi por uma janela, e ele se foi, e escapou”. O leitor permanece com Mical durante o tempo em que Davi tem sucesso em escapar. No verso 18, porém, somos levados de volta ao ponto principal pelo comentário do narrador de que “Davi fugiu, e escapou”.⁴²

INCLUSÃO. Um segundo recurso retórico que os narradores bíblicos usavam é a inclusão, que na realidade é uma forma de repetição. “Inclusão”

⁴² Duas obras úteis acerca da matéria de interpretação de narrativas bíblicas são Adele Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, e Burke O. Long, “Framing Repetitions in Biblical Historiography”, *JBL* 106 (1987): 385-99.

refere-se a uma repetição que marca o início e o fim de uma seção, colocando entre parênteses ou cercado o material assinalado.

Uma ilustração muito boa de inclusão pode ser encontrada em Êxodo 6.13 e 26,27. No verso 13 lemos: “Não obstante, falou o Senhor a Moisés e a Arão e lhes deu mandamento para os filhos de Israel e para Faraó, rei do Egito, a fim de que tirassem os filhos de Israel da terra do Egito.” De forma especialmente curiosa, o que se segue é uma lista genealógica de somente três dos doze filhos: Rúben, Simeão e Levi, com um tratamento mais detalhado acerca de Levi – presumivelmente porque essa lista ia até Moisés e Arão. Aqui a genealogia termina tão abruptamente quanto havia começado. Então as seguintes palavras nos versos 26,27 aparecem como uma inclusão com o verso 13: “São estes Arão e Moisés, aos quais o Senhor disse: ‘Tirai os filhos de Israel da terra do Egito, segundo as suas hostes.’ São estes que falaram a Faraó, rei do Egito, a fim de tirarem do Egito os filhos de Israel; são estes Moisés e Arão.”

Acontece que esses três filhos de Jacó figuraram de uma maneira negativa nos relatos anteriores da narrativa nas Escrituras. Rúben havia dormido com a concubina de seu pai (Gn 35.22; 49.4), e Simeão e Levi massacraram os siquemitas após terem exigido que todos os homens siquemitas fossem circuncidados (Gn 34.25-31). Após tais incidentes, os leitores poderiam imaginar como seria possível para alguém que veio de tais origens ser usado por Deus. Não é de admirar que o texto enfatize tão repetidamente esta inclusão: “São estes Arão e Moisés!” A inclusão, portanto, nos ajuda manter o foco sobre o fato de que o chamado e os dons de Deus para liderança tinham muito pouco a ver com herança, habilidades naturais, ou linhagem humana.

QUIASMO. Um terceiro recurso retórico da narrativa bíblica é o quiasmo, um recurso literário que obteve esse nome a partir da letra *chi* grega (χ). É assim designado devido ao cruzamento, ou inversão, dos elementos relacionados em construções paralelas.

Quiasmos podem envolver a inversão de qualquer coisa desde palavras ou cláusulas em duas linhas paralelas de poesia a uma série de diálogos, ou mesmo a uma série de capítulos de narração. É mais fácil identificar quiasmos onde as mesmas palavras, cláusulas, ou expressões estão invertidas. Um exemplo claro pode ser encontrado em Isaías 11.13:

| | | |
|-----------|--------------|-----------|
| <i>a</i> | <i>b</i> | <i>c</i> |
| Efraim | não invejará | Judá |
| <i>c'</i> | <i>b'</i> | <i>a'</i> |
| e Judá | não oprimirá | Efraim |

Outro tipo de quiasmo vai além de tal paralelismo em versos únicos. Existe também em capítulos, seções, e algumas vezes até mesmo em livros inteiros da Bíblia. Longe de ser meramente um ornamento superficial decorativo, o quiasmo é uma das convenções mais artísticas usadas para narrativas na Bíblia. Como tal, pode ser uma chave para detectar os alvos do autor, pois o acontecimento ou idéia principal tipicamente aparece no ápice – ou seja, no meio da história.⁴³ Uma clara ilustração de quiasmo em uso numa seção de um livro bíblico pode ser vista na seguinte análise de Daniel 1-7:

Introdução. Daniel 1

| | |
|-------------|--------------------------------------|
| A. Daniel 2 | Quatro Impérios Gentios do mundo |
| B. Daniel 3 | Perseguição dos Gentios sobre Israel |
| C. Daniel 4 | Providência divina sobre os Gentios |
| C' Daniel 5 | Providência divina sobre os Gentios |
| B' Daniel 6 | Perseguição dos Gentios sobre Israel |
| A' Daniel 7 | Quatro impérios Gentios do mundo |

De acordo com essa estrutura quiástica, portanto, o centro dos primeiros sete capítulos vem em Daniel 4 e 5. Daniel 4 foi a palavra final de Deus a Nabucodonosor, e Daniel 5 foi a palavra final de Deus a Belsazar; para todos os intentos e propósitos, esses dois reis foram a monarquia inicial e conclusiva da dinastia babilônica. Como tal, funcionaram tanto para incitar como para alertar todas as nações gentias sobre os planos, propósitos e graças que Deus oferece a todas as nações do mundo.

Deve-se observar também que uma análise como esta não compromete a unidade do livro de Daniel ou implica que os primeiros sete capítulos foram separados dos capítulos 8-12. Daniel foi escrito em duas línguas: aramaico, a língua popular daqueles dias, e que foi usada em Daniel 2-7, e o hebraico, que foi usado no restante do livro. Esse fato costuma corroborar com a linha de evidência que vem da formulação quiástica. De fato, a mudança nas línguas pode muito bem ser um sinal hermenêutico de que o público principal para o qual cada seção está dirigida também muda precisamente naqueles mesmos pontos.

Níveis Estruturais na Narrativa

O NÍVEL VERBAL

A análise da estrutura baseada no nível verbal concentra-se particularmente em palavras ou expressões que são repetidas. S. Bar-Efrat⁴⁴ ilustra esta forma

⁴³ Veja Y. T. Radday, "Chiasm in Samuel", *LB* 9/10 (1971): 21-31; *idem*, "Chiasm in Tora", *LB* 19 (1972): 12-23.

⁴⁴ S. Bar-Efrat, "Some Observations on the Analysis of Structure in Biblical Narrative", *VT* 30 (1980): 157-70.

de estruturação pelo comentário da narrativa que aparece seis vezes em Gênesis 1: “Houve tarde e manhã, o primeiro [segundo, etc.] dia” (vs. 5, 8, 13, 19, 23, 31). Outros exemplos são dos quatro mensageiros de Jó 1, cujas palavras “só eu escapei, para trazer-te a nova” (vs. 15, 16, 17, 19) trazem uma estrutura quádrupla para o texto, e as quatro vezes em que Dalila pergunta a Sansão pelo segredo de sua força (Jz 16.6, 10, 13, 15), que também ressalta e de fato fornece a estrutura da narrativa.

Outras características estilísticas em acréscimo à repetição incluem o uso de metáforas, símiles e construções incomuns da gramática ou sintaxe.

O NÍVEL DA TÉCNICA NARRATIVA

A estrutura no nível da técnica narrativa é expressa pelos modelos alternantes de (1) diálogo *versus* descrição do narrador; (2) narração *versus* descrição; e (3) comentário, ou até mesmo explicação e apresentação de cenas, *versus* resumo da ação. O mais importante, todavia, é o primeiro.

A técnica narrativa afeta principalmente o ritmo em que progride a narração e a questão da ordem dos acontecimentos. Quando o autor utiliza-se de uma apresentação cênica, o tempo passa vagorosamente e somos deste modo forçados a prestar grande atenção aos detalhes, a fim de extrair a direção ou significância da narrativa. Mas quando o narrador muda para sínteses de propostas na narrativa, então a velocidade do tempo é acelerada e o ponto da narrativa pode ser declarado mais diretamente.

Os autores podem interromper sua história em qualquer ponto, fazendo isso conforme técnicas estabelecidas. Um marcador de estrutura desse tipo é o freqüente uso de retrospectivas para falar do passado, anterior ao começo da narrativa. No hebraico, esses *flashbacks* eram indicados pelo uso da forma perfeita do verbo em vez do imperfeito normal.

O NÍVEL DO MUNDO DA NARRATIVA

O terceiro nível estrutural focaliza-se no mundo da narrativa, ou seja, o âmbito em que a história acontece. Trata dos dois principais componentes ou conteúdos das narrativas: personagens e acontecimentos.

Os personagens são desenvolvidos com respeito à sua identidade, suas características e suas funções. Intérpretes devem observar as *ligações* dos vários personagens enquanto aparecem em seqüência no texto. Normalmente o personagem introduzido em segundo lugar em um texto se torna o primeiro a aparecer no próximo *link* quando a narrativa progride. Seguir esses *links* pode nos fornecer um indício sobre onde o autor deseja que centralizemos nossa atenção.

A relação entre os acontecimentos de uma história compõem a *trama*. Muitas narrativas têm uma única trama. Em todo o livro de Ester, por exem-

plo, o plano de Hamã de exterminar todos os judeus no império medo-persa toma o centro da ação, com as tentativas de Mordecai e Ester em revogar essas ações tendo um papel secundário. Na realidade, descrever a trama geralmente resume-se à simples paráfrase da história. Recursos comuns de enredo incluem o clímax, o segundo clímax e a inversão. Normalmente as tramas desenvolvem-se até o clímax e então descendem para uma conclusão pacífica. Algumas vezes esse modelo é ignorado e a narrativa imediatamente ascende para um segundo clímax. Jó enfrentou os quatro mensageiros, por exemplo, para depois ser confrontado por três “consoladores” para um novo desafio que teve de superar. Na inversão, a ação sofre uma mudança repentina no ponto crucial. O episódio do sacrifício de Isaque em Gênesis 22 ilustra a inversão, assim como a narrativa sobre o retorno de Jacó para encontrar seu irmão Esaú após vinte anos de serviço dedicados a Labão em Gênesis 32,33.

Incluído no nível do mundo-narrativo da análise do texto estão as referências aos termos espaciais e temporais usados na narrativa. Frequentemente, a ação de uma única história muda de um lugar para outro, criando deste modo uma estrutura distinta. Igualmente, a história pode mudar ao indicar uma alteração no tempo ou até mesmo quanto tempo o acontecimento levou, como na narrativa do dilúvio em Gênesis 7,8.

O NÍVEL DO CONTEÚDO CONCEITUAL

O nível final que dá estrutura às narrativas é aquele do conteúdo conceitual. Este elemento focaliza-se em *temas*, que são normalmente apresentados em expressões curtas, ou em *idéias*, que ocorrem na forma de sentenças completas. Os temas apresentam as questões centrais da narrativa, enquanto as idéias apontam para a lição, a mensagem ou o ensinamento encontrado na narrativa. Uma vez que na maioria dos casos tanto os temas quanto as idéias da narrativa ficarão implícitos, não afirmados explicitamente, será necessário exercer um cuidado especial, junto com um intenso autocontrole e autocrítica.

Neemias 4-6 pode nos fornecer ilustrações tanto dos temas quanto das idéias desses capítulos. Em linhas gerais, o livro pode ser dividido nestas idéias:

- Caps. 1-7: Princípios da liderança eficaz
- Caps. 8-10: Princípios da renovação espiritual
- Caps. 11-13: Princípios de excelência consagrada

Os temas dos capítulos 4-6 poderiam bem ser dispostos da seguinte maneira:

- Cap. 4: A oposição à reconstrução
- Cap. 5: A opressão sobre o pobre
- Cap. 6: O drama do líder

As idéias dessa passagem estão unidas em seu foco sobre a obra de Deus:
 Cap. 4: Obstruindo a obra de Deus por intermédio de violência explícita
 Cap. 5: Obstruindo a obra de Deus por intermédio de pressão interna
 Cap. 6: Obstruindo a obra de Deus por intermédio de líderes ardilosos

Em resumo, como indica Bar-Efrat, podemos usar níveis estruturais para (1) demonstrar a unidade de uma narrativa, (2) determinar os limites de uma história, (3) demonstrar os valores retóricos ou expressivos encontrados dentro de um texto, (4) entender o efeito que o autor quis causar no leitor, e (5) observar que elementos do texto o autor desejou ressaltar.⁴⁵

Considerações históricas na narrativa

Embora o gênero literário da narrativa abranja muito mais do que o relato histórico, não podemos negligenciar essa questão devido ao seu uso extensivo em ambos os Testamentos. Entretanto, a questão da historicidade é extremamente complexa, especialmente se insistirmos em nos atermos ao ideal do século 19 de uma história acurada, objetiva, imparcial e não interpretativa.

Mas não precisamos usar a palavra *histórico* dessa maneira. Será suficiente para os nossos propósitos observarmos se essas pessoas e acontecimentos que os escritores retratam como sendo parte do espaço-tempo contínuo realmente viveram durante os períodos que eles alegaram terem vivido e fizeram o que é atribuído a eles. Se isso também pode ou não ser compreendido como estando dentro dos limites do que tem sido tecnicamente designado como histórico desde o século 19, é uma outra questão da qual nós não nos ocuparemos neste momento. Não é nem mesmo crucial que procedamos desse modo a fim de interpretar o texto com qualquer grau de justiça.

A IMPORTÂNCIA DA HISTORICIDADE

Sidney Greidanus definiu a questão crucial da historicidade de uma forma precisa:

Embora haja muito a ser dito a respeito do poder da História e como ela opera à parte da questão da historicidade, entretanto também deve ser dito que procurar tratar todas as narrativas bíblicas como sendo parábolas se constitui em uma grosseira hipersimplificação, pois nem todas as narrativas bíblicas são anistóricas. ... A questão aqui novamente é o intento ou propósito do texto. Se esse intento... nos leva a relacionar acontecimentos históricos, então esquivar-se desse intento na interpretação deixaria de conceder plena justiça a esse sentido da narrativa.⁴⁶

⁴⁵ *Ibid.*, 172.

⁴⁶ Sidney Greidanus, *The Modern Preacher and the Ancient Text: Interpreting and Preaching Biblical Literature* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), p. 199.

A maioria dos intérpretes modernos preferiria dar a todo o corpo narrativo o título de “relato”, que *para eles* significa que não contém História, mas era apenas – nas palavras de Hans Frei – “como História”.⁴⁷ Ainda assim negar-se a existência de uma narrativa histórica no texto bíblico, quando o próprio texto assim reivindica, deve ser considerado o equivalente a negar sua mensagem. Por exemplo, a negação ou eliminação das referências históricas na narrativa sobre a vida de Jesus e seu ministério seria tão destrutiva com relação às verdadeiras intenções dos escritores quanto uma negação ou eliminação de todos os contatos históricos na narrativa do êxodo.

É verdade, obviamente, que as alusões históricas não são normalmente o ponto principal das narrativas. Entretanto, funcionam como corolários que validam o ensino e as afirmações feitas no texto. Em muitos casos, a teologia ensinada em um texto repousa diretamente sobre a realidade dos acontecimentos que ocorreram da maneira como foram postas. Se os acontecimentos não fossem verdade, a teologia que repousa sobre eles conseqüentemente também não seria verdadeira. Por exemplo, a teologia que declara que Jesus “sofreu sob o poder de Pôncio Pilatos, foi crucificado, morreu e foi sepultado; ressuscitou no terceiro dia...” está inequivocamente ligada com a História. Se Pilatos não tivesse existido, e se não tivesse ocorrido a morte, o sepultamento, ou a ressurreição de Jesus no terceiro dia, o Credo Apostólico seria, de fato, inútil, por refletir apenas uma imaginação descomedida.

Por outro lado, a mensagem de tais passagens que fazem alusões históricas não deve ser encontrada em suas apologéticas – ou seja, na defesa da facticidade e realidade do que está sendo aludido como tendo acontecido no tempo e no espaço. A mensagem ainda deve ser encontrada nos ensinamentos do texto literário diante de nós. Na maioria dos casos, o texto tem outro propósito além de simplesmente nos ensinar que esta pessoa ou o acontecimento ocorreu ou não. Ainda assim a referência histórica não pode ser dispensada com tanta rapidez ou de maneira leviana, como muitos estudiosos modernos pressupõem irrefletidamente – talvez esperando por meio disso evitar o atoleiro (e lamentavelmente os fracos resultados para uma igreja que espera) da escola da crítica histórica.

Existem umas poucas narrativas históricas em que a existência objetiva da referência histórica não tem conseqüências *hermenêuticas* para uma compreensão adequada da passagem. Greidanus mostra-nos essa realidade com relação ao propósito dos livros de Jó e Jonas.⁴⁸ Posso concordar com ele sobre o livro de Jó, mas não creio que o propósito de Jonas possa ser completamente compreendido sem colocá-lo diante de seus antecedentes históricos.

⁴⁷ Frei usou o termo para este propósito em seu *Eclipse of Biblical Narrative* (New Haven: Yale University Press, 1974), cap. 1.

⁴⁸ Greidanus, *The Modern Preacher and the Ancient Text*, p. 195.

No caso de Jó, nenhum contexto histórico particular é apresentado pelo livro. É somente quando se observa o fato de Jó realizar seus próprios sacrifícios (em lugar de depender de qualquer estrutura levítica) e observar características lingüísticas e culturais (tais como os termos que Jó usa para comprar) que se torna possível imaginar um contexto patriarcal durante os dias de Abraão, Isaque e Jacó. Ainda assim, nada no livro em si será seriamente afetado por essa identificação ou mesmo a ausência dela. Essa identificação serve somente para enriquecer nossa compreensão das nuances, o contexto cultural e coisas desse tipo.

Jonas é uma outra história. Deve-se reconhecer a brutalidade dos assírios e o que a capital de Nínive significava para todos aqueles que tinham sofrido tão impetuosamente sob aquela impiedosa máquina de guerra. Deste modo, como na maior parte das narrativas históricas, um componente-chave da história se perderia se a referência histórica fosse abandonada. Assim acontece com Jonas. Além disso, abandonar o pano de fundo histórico do livro de Jonas representaria perder o contraste com a notícia dada em 2 Reis 14.25, em que Jonas, o filho de Amitai, o profeta de Gate-Hefer, foi usado por Deus durante os dias de Jeroboão II no reino do norte para profetizar acerca da expansão das fronteiras de Israel. Naquele papel Jonas era um proclamador feliz, ao passo que seu papel de alertar o inimigo de Israel acerca do desastre iminente dava ao inimigo a oportunidade de arrependimento e a extensão incerta da misericórdia de Deus (incerta na visão distorcida do profeta infeliz) para uma população que Jonas queria logo ver liquidada.

Apesar de toda esta discussão, a interpretação não é para ser confundida com fazer apologética ou a mera extração de fatos evidentes da narrativa. Tomar parte nessa confusão seria negar quase tudo que tem sido enfatizado nas primeiras duas seções deste capítulo, e iria subverter o propósito original do autor a propósitos substitutos que são os nossos próprios, mesmo se esses propósitos fossem considerados como sendo por uma boa causa – a defesa da fé. Desta forma, uma abordagem apologética do texto seria o mesmo que lê-lo como uma coleção de pedaços de evidência, separados e não relacionados um com o outro – uma expedição arqueológica ao texto. Essa abordagem traz evidência de muito pouco sentimento para o texto como literatura ou para sua mensagem, em parte ou no todo.

VERDADE OU SENTIDO NA NARRATIVA BÍBLICA

Os dois gigantes contemporâneos da hermenêutica que escreveram sobre a narrativa bíblica são Hans Frei e Paul Ricoeur.⁴⁹ Frei argumenta que os cristãos não devem continuar a fazer quaisquer afirmações acerca da autenticidade das histórias narradas na Bíblia. Em seu influente livro *The Eclipse of Biblical*

⁴⁹ Fui grandemente ajudado em minha compreensão destes dois eruditos por Gary Comstock, “Truth or Meaning: Ricoeur versus Frei on Biblical Narrative”, *JR* 66 (1986): 117-40.

Narrative, ele afirma que em lugar disso era suficiente dizer que essas narrativas eram cheias de significado.

O problema começou, até onde Frei pôde determinar, quando as forças do deísmo, da crítica histórica e da exposição de Hume sobre as reivindicações históricas convergiram para juntar a interpretação bíblica com a defesa da autenticidade das afirmações históricas da Bíblia. Isso levou a uma perigosa distinção entre “sentido” (o que o texto diz) e as referências do texto (sobre o que é). Frei advertiu que as várias tentativas em transpor esse abismo foram todas malsucedidas. Frei concluiu que a causa de sua falha era simplesmente que tais narrativas realísticas não permitem uma separação entre o sentido e sua referência. O que é encontrado no texto em sua forma literária, conseqüentemente deve ser encontrado em seu sentido.

Infelizmente, o sentido de Frei do que ele chamou de narrativa realista não está preso a uma discussão tanto das intenções do autor quanto do leitor ou suas respostas. Sua posição é que a narrativa refere-se a si mesma e é autônoma. Qualquer questão sobre a verdade de uma narrativa bíblica para esse estudioso é um lamentável erro de categoria, pois de que adianta se empenhar em conversação racional e defesa apologética dos fatos na narrativa, visto que eles somente seriam entendidos por aqueles que já fossem crentes? Outras pessoas sensatas seriam excluídas. Portanto, a melhor solução, segundo Frei, é alargar os limites daquilo que consideramos “o texto em si” para incluir todas as experiências dos leitores cristãos da Cristandade. “Narrativas realistas” não convidam os leitores a avaliar a verdade das sentenças que eles usam ou para estimar sua coerência lógica. Em lugar disso, as narrativas são unidades autônomas que não podem ser pressionadas a indagar se a figura cristã é mais “verdadeira” do que qualquer outra.

Paul Ricoeur concorda com Frei em que o sentido de uma história “histórica” é sua *trama*, a interatividade de seus personagens e suas circunstâncias direcionadas para um fim. Todavia Ricoeur interpreta essa trama por algum tipo de audiência histórica – isto é, como essa evidência textual é construída por um público específico. Embora a trama seja encontrada “dentro” do texto, Ricoeur acrescenta que o mundo do texto (sua “referência”) surge da fusão de horizontes entre o texto e seu leitor.⁵⁰ Entretanto, ele também nega que as narrativas realistas se refiram a objetos reais, pessoas ou acontecimentos referidos naqueles textos. Visto que o mundo do texto é ficcional (nas palavras de Frei, “como História”), um novo mundo foi criado: um mundo possível.⁵¹

⁵⁰ Para o termo “fusão de horizontes” veja cap. 2, p. 29

⁵¹ Nem Frei nem Ricoeur desenvolveram formalmente uma hermenêutica geral da narrativa, mas ambos contribuíram para este assunto em seus escritos. Para obter os conceitos de Ricoeur, veja seu *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976) e *The Conflict of Interpretation: Essays in Hermeneutics* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1974). Novamente sou grato a Comstock por sua discussão de Ricoeur em “Truth or Meaning”, pp. 131-40.

O USO DA HISTÓRIA NA NARRATIVA HISTÓRICA

Até certo ponto, então, a questão de se a Bíblia tem quaisquer exemplos de escrito histórico, é um debate de semântica. Se insistirmos sobre a definição bastante limitada de História que prevaleceu no século 19 – História como “relato imparcial, objetivo” então a resposta é não. A Bíblia nunca reivindicou ter um ponto de vista desinteressado; ela é partidária de Deus e seu reino, e é assim que tem se apresentado.

Mas, se a História inclui (1) contar o que aconteceu, (2) dar a perspectiva do escritor sobre o que aconteceu, e (3) organizar tudo em um modelo com significado para transmitir uma mensagem – então a Bíblia de fato inclui História.⁵² A principal diferença entre as definições modernas da História e aquelas que estamos usando para materiais bíblicos é que a Bíblia inclui uma interpretação dos acontecimentos e pessoas que descreve de uma perspectiva divina. Alguém poderia chamar isso de escrito de História profética, como sugere Greidanus. Todavia salientamos que não deve ser forjada uma fenda entre sentido e referente como Frei e Ricoeur advertiram, pois isso novamente se constituiria em erigir o “fosso feio” entre os acontecimentos da História e as reivindicações necessárias de fé.

A interpretação da narrativa deve dar prioridade aos recursos literários e à estrutura literária, se desejamos ter sucesso em interpretar este gênero bastante profuso. Mas, se o sentido também deve ser considerado responsável com respeito aos critérios de autenticidade e veracidade, será necessário estar pronto para montar esse texto no mundo primário de realidades em que ele reivindica ter acontecido. A triste história da maior parte da empreitada humana é que quando corrigimos um abuso (neste caso, a substituição da apologética para fazer interpretação), o pêndulo tende a balançar até atingir o outro extremo. Como um corretivo para esse tipo de reação excessiva, propomos que os intérpretes incluam as referências históricas onde o texto assim o faz, pois provavelmente foram incluídos pelo escritor porque ele sentiu que possuíam alguma contribuição relevante para o processo do sentido.

⁵² Estes critérios são sugeridos em parte em Ronald E. Clements, “History and Theology in Biblical Narrative”, *Horizons of Biblical Theology* 4-5 (1982-83): 45-60, conforme me foram evidenciados por Greidanus, *The Modern Preacher*, p. 191, nº 11.

Um terço do Antigo Testamento e uma boa parte do Novo Testamento aparecem em forma poética. Enquanto a principal característica da poesia hebraica é o paralelismo de pensamentos – apesar da discordância de alguns estudiosos da atualidade – outras características que encontram concordância incluem a forma concisa e um maior uso de recursos retóricos.

Todas as formas de literatura usam figuras de linguagem, mas os livros poéticos as apresentam com maior frequência. Essas figuras podem ser agrupadas de acordo com os princípios de comparação, adição, associação, contraste ou omissão.

A literatura de sabedoria da Bíblia inclui uma quantidade enorme de subgêneros como provérbios, enigmas, admoestações, diálogos e onomástica. Cada subgênero requer uma adaptação da estratégia interpretativa.

CAPÍTULO 5

“De Boas Palavras Transborda o Meu Coração”

O SENTIDO DA POESIA E DA SABEDORIA

WALTER C. KAISER, JR.

Embora a narrativa seja o gênero mais comum na Bíblia, a poesia não fica muito atrás. Ao todo, aproximadamente um terço do Antigo Testamento é escrito em forma poética, que, se fosse impresso em seqüência, comporia um volume cuja extensão total facilmente excederia o Novo Testamento. O Novo Testamento em si também exhibe uma quantidade surpreendente de material poético.

Neste capítulo consideraremos primeiramente algumas das características deste gênero bíblico popular, incluindo figuras de linguagem que especialmente caracterizam a poesia. Porém, tendo em vista que todos os tipos de literatura bíblica fazem algum uso das figuras de linguagem, observaremos mais de perto esses recursos na segunda seção. Finalmente, examinaremos com mais pormenores a literatura conhecida como Sabedoria. Os livros de Sabedoria – Jó, Provérbios, Eclesiastes, e, para alguns intérpretes, Cântico dos Cânticos – expressam a sabedoria adquirida em grande parte por meio da experiência e reflexão nos caminhos de Deus. Os escritores bíblicos usaram muitas formas diferentes para transmitir a sabedoria, que a terceira seção resumirá.

Poesia

A poesia mais conhecida na Bíblia pode ser encontrada nos Salmos, seguida talvez por Provérbios e outros livros de Sabedoria. Mesmo assim, mal come-

çamos a esgotar a riqueza da poesia encontrada no Antigo Testamento. De fato, somente sete livros do Antigo Testamento não contêm qualquer poesia. Levítico, Rute, Esdrás, Neemias, Ester, Ageu e Malaquias. A poesia do Novo Testamento inclui (1) citações de poetas antigos (At 17.28; Tt 1.12; 1Co 15.33); (2) possíveis hinos cristãos do século 1º (ex.: Fp 2.5-11; 1Tm 3.16; 2Tm 2.11-13); (3) passagens nos moldes da poesia do Antigo Testamento, como no *Magnificat* de Lucas (1.46-55), *Benedictus* (1.68-79), *Gloria in Excelsis* (2.14) e *Nunc Dimittis* (2.29-32); e (4) passagens que têm o grandioso e majestoso estilo da poesia, tais como o lamento de Jesus sobre Jerusalém (Lc 13.34,35), partes do Discurso do Cenáculo (ex., João 14.1-7), e as canções e imagens de Apocalipse (ex.: 4.8, 11; 5.9-10, 12-13; 7.15-17; 11.17-18; 15.3-4; 18.2, 14-24; 19.6-8). A poesia é, deste modo, uma forma extremamente importante para os intérpretes compreenderem.

Apesar da quantidade de poesia na Bíblia e a riqueza do nosso conhecimento acerca de poesia clássica dos poetas gregos e latinos, os intérpretes da Bíblia muitas vezes desconhecem as exigências hermenêuticas especiais da poesia. Parte do problema está dentro da própria disciplina de interpretação da Bíblia, pois algumas das mais importantes decisões sobre como devemos tratar a poesia ainda não foram resolvidas satisfatoriamente pelos estudiosos desse gênero literário. Isso significa que devemos sempre ter uma atitude mais hipotética na interpretação da poesia bíblica.

PARALELISMO

A era moderna do estudo da poesia do Antigo Testamento começou em 1753, quando Robert Lowth publicou sua obra, considerada de grande autoridade sobre o assunto.⁵³ Lowth desenvolveu a tese de que a característica principal da poesia no Antigo Testamento era o que ele classificava de paralelismo hebraico. “À correspondência de um verso ou linha com outro, chamo de paralelismo. Quando uma proposição é emitida, e uma segunda é juntada a ela, ou feita com base nela, equivalente ou contrastante com ela em sentido, ou semelhante a ela na forma de construção gramatical, a estas chamo de linhas paralelas; e às palavras ou expressões que respondem uma à outra nas linhas correspondentes, termos paralelos.”⁵⁴

Lowth nomeou estes três tipos básicos de paralelismo: sinônimo, antitético e sintético. No paralelismo sinônimo, a segunda linha da forma poética repete a idéia da primeira linha sem fazer qualquer adição significativa ou subtração a ela. Alguns exemplos deste tipo de poesia são:

⁵³ Robert Lowth, *De sacra Hebraeorum praelectiones academicae* (Conferências sobre a poesia sagrada dos hebreus) (Oxford: Clarendon, 1753).

⁵⁴ Robert Lowth, *Isaiah: A New Translation, with a Preliminary Dissertation and Notes, Critical, Philological, and Explanatory*, 10ª ed. (Boston: Peirce, 1834), p. ix.

*Grita na rua a Sabedoria,
Nas praças levanta a voz (Pv 1.20).*

*Ada e Zilá, ouvi-me;
vós, mulheres de Lameque, escutai o que passo a dizer-vos (Gn 4.23).*

*A minha alma engrandece ao Senhor,
e o meu espírito se alegrou em Deus, meu Salvador (Lc 1.46b,47a).*

No paralelismo antitético de Lowth, a segunda linha da poesia contrasta ou nega o pensamento e o sentido da primeira linha. Provérbios 10-22 é especialmente rico em exemplos desse tipo de paralelismo. Dois exemplos desse tipo são:

*O filho sábio alegre a seu pai,
mas o filho insensato é a tristeza de sua mãe (Pv 10.1).*

*Leais são as feridas feitas pelo que ama,
porém os beijos de quem odeia são enganosos (Pv 27.6).*

A terceira forma – paralelismo sintético – tem sido um problema desde que Lowth o introduziu. Esta não exhibe uma rima de pensamento e um paralelismo de idéias, como nas outras duas formas de paralelismo. Apesar de as linhas poéticas no paralelismo sintético poderem ser paralelas na forma, não estão equilibradas em pensamento ou idéias como estão as linhas dos dois tipos anteriores. Na forma sintética não há nem gradação nem oposição das palavras nas linhas paralelas; as linhas são simplesmente paralelas na forma, parecendo imitar o paralelismo real sem, de fato, fazê-lo. O primeiro exemplo de Lowth de paralelismo sintético foi:

*Louvai ao Senhor da terra,
monstros marinhos e abismos todos;
fogo e saraiva, neve e vapor;
e ventos procelosos que lhe executam a palavra;
montes e todos os outeiros,
árvores frutíferas e todos os cedros;
feras e gados,
répteis e voláteis;
reis da terra e todos os povos,
príncipes e todos os juizes da terra;
rapazes e donzelas,
velhos e crianças (Sl 148.7-12).*

Em razão dos problemas surgidos ao procurar-se caracterizar cuidadosamente esta terceira categoria (que até mesmo Lowth admitia ser problemática), e devido ao fato de uma porcentagem relativamente pequena de poesia encai-

xar-se no tipo sinônimo ou antitético, um crescente número de estudiosos questiona a tese geral de Lowth. Esse grupo, liderado por James Kugel, afirma que a segunda linha da poesia sempre acrescenta significado à primeira linha, desenvolvendo de alguma forma o pensamento da primeira linha. Kugel, porém, reagiu tão fortemente à estrutura de Lowth que chega quase a negar que a Bíblia tenha qualquer poesia. Essa posição, a nosso ver, é exagerada.⁵⁵

Embora possamos considerar o paralelismo como a principal característica da poesia bíblica, devemos admitir que muitos poemas bíblicos exibem um paralelismo muito fraco ou absolutamente nenhum.⁵⁶ Além disso, algumas formas da prosa hebraica mostram uma simetria que poderia ser classificada como paralelismo.

Além do paralelismo, outras características da poesia hebraica que costumam distingui-la da prosa são (1) uma concisão relativamente maior ou laconismo da forma e (2) um maior uso de certos recursos retóricos. Discutiremos resumidamente essas características nas seções abaixo.

CONCISÃO OU LACONISMO DA FORMA

Em contraste com a prosa, que é tipicamente organizada em parágrafos, a poesia é dividida em estrofes. Uma das características mais comuns usadas para demarcar o fim da estrofe é a presença de um refrão. Esta característica é atestada na poesia ugarítica, e ocorre em cerca de dezoito salmos (Sl 39, 42-43, 44, 46, 49, 56, 57, 59, 62, 67, 78, 80, 99, 107, 114, 136, 144, 145). Por exemplo, a tripla repetição do refrão no contínuo Salmo 42-43 o divide em três estrofes:

*Por que estás abatida, ó minha alma?
Por que te perturbas dentro de mim?
Espera em Deus, pois ainda o louvarei,
a ele, meu auxílio e Deus meu (Sl 42.5, 11; 43.5).*

Além disso, é bem possível que a palavra hebraica *selah* também possa servir para marcar o fim, ou algum outro ponto significativo na estrofe. Ela ocorre

⁵⁵ Veja James L. Kugel, *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and Its History* (New Haven: Yale University Press, 1981), e, com uma visão mais moderada, Robert Alter, *The Art of Biblical Poetry* (Nova York: Basic, 1985). Para uma avaliação evangélica de muitos destes mesmos assuntos, veja as obras de Tremper Longman III: *Literary Approaches to Biblical Interpretation* (Grand Rapids: Zondervan, 1987); *How to Read the Psalms* (Downers Grove, IL.: InterVarsity, 1988); e "Biblical Poetry" em *A Complete Literary Guide to the Bible*, org. por Leland Ryken e Tremper Longman III (Grand Rapids: Zondervan, 1993), pp. 80-91.

⁵⁶ Em Lamentações, por exemplo, 104 das 266 linhas (39%) não contém nenhum paralelismo (de acordo com a contagem de Delbert Hillers, *Lamentations*, AB [Garden City, N. Y.: Doubleday, 1972], p. xxxiv). Os fatos aqui são particularmente claros, visto que quatro de cinco capítulos em Lamentações estão completamente em forma acróstica alfabética, o que nos dá um exemplo dos mais simples que temos da forma poética bíblica.

71 vezes em 39 salmos assim como em Habacuque 3.3,9,13. Infelizmente, porém, ninguém sabe exatamente qual é o sentido que essa palavra tem e muito menos se ela tem qualquer função poética.

A poesia bíblica é bastante elíptica. Com frequência, suprime um substantivo ou o verbo da segunda linha, não deixando desse modo qualquer forma gramática paralela para equilibrar a linha. Mais difícil ainda para os intérpretes é a característica distinta da poesia hebraica em ser escrita geralmente sem conjunções (ex.: *e, mas, ou*) e com poucos indicadores temporais (*quando, então, depois*) ou conectores lógicos (*deste modo, portanto*). Finalmente, três características comuns da prosa hebraica são raras na poesia: o marcador de objeto direto *et*, o pronome relativo ‘*aser* (“quem”, “qual”, “que”), e a forma narrativa do verbo hebraico (que consiste da conjunção “e” mais o tempo imperfeito).

RECURSOS RETÓRICOS

A poesia bíblica – como qualquer outra poesia – é rica no uso de imagens e figuras de linguagem, muitos exemplos dos quais veremos na seção seguinte. Observamos aqui três recursos retóricos que particularmente caracterizam a poesia hebraica: quiasmo, discutido acima no capítulo sobre narrativa, e dois outros tipos de paralelismo – o que poderíamos chamar de simbolismo emblemático e paralelismo climático (ou escadaria). Esses recursos podem servir como chaves que sinalizam a presença da poesia e alertam o intérprete para quaisquer nuances especiais que o autor desejasse transmitir no texto.

SIMBOLISMO EMBLEMÁTICO. Neste tipo de paralelismo, uma linha toma a forma de um enunciado factual bastante claro e simples, enquanto que a(s) linha(s) de equilíbrio toma(m) a forma de um símile ou metáfora como uma ilustração figurativa do mesmo enunciado. Exemplos deste fenômeno são (com o simbolismo emblemático em itálico):

Como jóia de ouro em focinho de porco
Assim é a mulher formosa que não tem discrição (*Pv 11.22*).

Como água fria para o sedento
Tais são as boas-novas vindas de um país remoto (*Pv 25.25*).

Como suspira a corça pelas correntes das águas,
assim, por ti, ó Deus, suspira a minha alma (*Sl 42.1*).

PARALELISMO CLIMÁTICO. Neste recurso favorito (também chamado de “paralelismo de escadaria”), o poeta repete um grupo de duas ou três palavras em duas – algumas vezes três ou quatro – linhas sucessivas. O intérprete deve observar a ênfase e a beleza estética deste tipo de poesia. Aqui estão três exemplos de Salmos:

*Eis que os teus inimigos, SENHOR,
eis que os teus inimigos perecerão;
serão dispersos todos os que praticam a iniquidade (92.9).*

*Levantam os rios, ó SENHOR,
levantam os rios o seu bramido;
levantam os rios o seu fragor (93.3).*

*Cantai ao SENHOR um cântico novo,
cantai ao SENHOR, todas as terras.
Cantai ao SENHOR, bendizei o seu nome (96.1,2a).*

Figuras de Linguagem

É o momento agora de olharmos mais sistematicamente para as figuras de linguagem empregadas pelos autores bíblicos. Esses recursos aparecem na poesia, assim como em narrativas, profecias, cartas e em todos os outros gêneros, como acontece na literatura humana em todos os lugares. Embora não conheçamos nenhuma regra totalmente objetiva para distinguir todas as figuras de linguagem que um autor bíblico tenha usado ao transmitir sua mensagem, ainda assim, há certas perguntas que podemos fazer ao texto que podem servir como diretrizes para determinar quando um autor saiu do sentido estritamente literal das palavras e expressões usadas:

1. Há uma desproporção entre o sujeito e o predicado, tais como na declaração: “Deus é a nossa Rocha”, em que um sujeito animado (Deus) está ligado a um substantivo predicado inanimado (rocha)?
2. Do mesmo modo, o predicado atribui ao sujeito ações que não são possíveis no mundo real, tais como “os montes bateram palmas”?
3. Uma palavra [rica de sentidos] é imediatamente seguida por outra palavra que a define ou a restringe, tais como “estamos mortos” diretamente seguida pela expressão “em nossos delitos e pecados”? Neste caso, o termo “mortos” é subitamente transferido do domínio da sepultura para o domínio da conduta moral.
4. Poderia haver uma razão para uma figura de linguagem neste ponto do texto, a fim de dar uma ênfase mais dramática, um sentimento elevado, ou torná-lo mais memorável?
5. É possível identificar a característica que decidi chamar de uma figura de linguagem em outros contextos?

O mais completo guia sobre figuras de linguagem é aquele escrito por E. W. Bullinger.⁵⁷ Em sua obra ele catalogou mais de duzentas figuras de lin-

⁵⁷ E. W. Bullinger, *Figures of Speech Used in the Bible: Explained and Illustrated* (1898; reimpresso. Grand Rapids: Baker, 1968). Veja também George M. Lamsa, *Idioms in the Bible Explained* (Nova York: Harper & Row, 1985).

guagem e apresenta cerca de oito mil ilustrações de seu uso nas Escrituras. Em cada caso, ele primeiro definiu a figura de linguagem, para depois citar exemplos do mundo clássico grego e dos autores romanos, e finalmente apresentar inúmeros exemplos das próprias Escrituras. É uma coleção das mais valorosas para o intérprete da Palavra de Deus.

Mencionamos aqui os tipos observados com mais freqüência, dividindo-os em figuras de comparação, adição ou inteireza de expressão, relação ou associação, contraste e omissão.⁵⁸

FIGURAS DE COMPARAÇÃO

SÍMILE. A mais simples e mais clara de todas as figuras de linguagem é o símile. Um símile é uma comparação expressa ou formal entre duas coisas ou duas ações em que uma é dita ser “como”, ou “semelhante a” outra. “...como descem a chuva e a neve dos céus e para lá não tornam, sem que primeiro reguem a terra... assim será a palavra que sair da minha boca” (Is 55.10,11). O símile é designado para ilustrar o sentido do autor. Visto que é uma comparação expressa e afirmada, é a figura de linguagem mais fácil de ser reconhecida; sua função no texto é geralmente inteiramente clara.

METÁFORA. Mais difícil que a anterior, porém muito mais freqüente é a figura de linguagem da metáfora. Aqui a comparação não é expressada nem fica implícita. Neste caso, uma idéia é transmitida de um elemento para outro sem que se diga diretamente que um é “semelhante” ou “como” o outro. Por exemplo, Jesus, ao se referir a Herodes Antipas, disse: “Ide dizer a essa raposa” (Lc 13.32). Sem dúvida, Jesus deixou de lado as características físicas da raposa, tais como sua pelagem, e salientou a sagacidade que as raposas tinham em comum com Herodes Antipas. Jesus tornou essa comparação memorável, imprimindo por assim dizer, até certo humor sobre ela, e agora podemos perceber que nos surge a idéia da figura de uma raposa todas as vezes que pensamos em Herodes Antipas.

Observe que há três partes em cada símile ou metáfora: (1) o sujeito ou item que é ilustrado pela imagem, (2) a imagem da comparação direta ou implícita, e (3) o ponto da comparação direta ou implícita e similaridade. Em alguns casos, uma ou mais destas podem estar faltando e devem, portanto, ser supridas pelo intérprete. Por exemplo, quando Jesus enviou seus discípulos “como ovelhas entre lobos”, ele não afirmou diretamente (1), o que os intérpretes podem prontamente suprir.

⁵⁸ Cf. A. H. Snyman e J. v. W. Cronje, “Toward a New Classification of the Figures (SCHMATA) in the Greek New Testament”, *NTS* 32 (1986): 113-21. Os autores distinguem principalmente entre figuras gramaticais e figuras retóricas. Assim, todas as figuras são agrupadas de acordo com quatro princípios: repetição, omissão, mudança de expectativas e medição de unidades.

É possível tornar-se exageradamente entusiasmado pelas possibilidades de tais comparações e começar a sugerir um número ilimitado de idéias diretas ou indiretas. Lembro-me de ouvir um estudante de faculdade apresentar um discurso devocional com grande entusiasmo sobre o Salmo 104.16, que na *Authorized Version* diz, “As árvores do Senhor estão cheias de seiva”. Ele então sugeriu todos os tipos de comparações “viscosas” (mas memoráveis) entre crentes e árvores que eram cheias de seiva. Não importava o fato de que a palavra *seiva* não estivesse no texto original (a NVI diz: “As árvores do Senhor são bem regadas”); a seiva estava escorrendo, e assim foram sendo apresentadas as alusões sobre vários pontos de comparação com os crentes.

G. B. Caird nos alertou para esse problema.

Quando o salmista nos diz que uma família unida é como óleo que desce para a barba de Arão e para a orla de sua veste, ele não está tentando nos persuadir de que a unidade da família é suja, sebosa, ou volátil; ele está pensando na fragrância penetrante que de maneira tão profunda marcou sua memória na unção do sumo sacerdote (SI 133.2).⁵⁹

PARÁBOLA E ALEGORIA. Quando um símile é estendido ao longo de uma história, torna-se uma parábola. Jesus usou com grande eficácia esta forma de comparação. (Ver também o capítulo 6, sob o título: “Falava a Eles em Parábolas”). Igualmente, a metáfora também pode ser estendida em uma história, tornando-se deste modo uma *alegoria*. Uma das mais memoráveis alegorias no texto bíblico é aquela relativa à fidelidade conjugal encontrada em Provérbios 5.15-23. A comparação que é mostrada ali é entre a prática de beber água do próprio poço e a necessidade de ser fiel dentro das responsabilidades conjugais e privilégios do casamento.

FIGURAS DE ADIÇÃO OU AMPLITUDE DE EXPRESSÃO

PLEONASMO. Um recurso literário que os escritores gostam de empregar com o propósito de enfatizar o argumento é a figura de linguagem chamada de pleonasma. Esta figura envolve uma redundância de expressão usada a fim de obter um certo efeito sobre o ouvinte ou leitor. Deste modo, Gênesis 40.23 nos informa que “o copeiro-chefe, todavia, não se lembrou de José, porém dele se esqueceu”. O escritor poderia ter terminado a sentença após “José”. Entretanto, a ênfase era importante para ele, de modo que acrescentou de forma redundante, “dele se esqueceu”.

PARONOMÁSIA. Outra maneira de conseguir a atenção do ouvinte ou leitor é por intermédio da figura de linguagem conhecida como paronomásia. Ela envolve uma amplitude de expressão ao repetir palavras que são semelhantes

⁵⁹ G. B. Caird, *The Language and Imagery of the Bible* (Filadélfia: Westminster, 1980), p. 145.

em som, mas não necessariamente semelhantes em sentido em todos os casos, pois frequentemente as palavras semelhantes no som são usadas meramente para dar um certo efeito. Um dos mais famosos exemplos de paronomásia é encontrado no capítulo de abertura da Bíblia, *tohu wabohu*, “sem forma e vazia” (Gn 1.2). No Novo Testamento, há *panti pantote pasan* “[em] tudo, [tendo] sempre, tudo” (2Co 9.8). O efeito é quase o mesmo como quando dizemos “rola a bola”, “come e dorme” ou algo parecido. É apenas algo divertido rimar as palavras colocando-as juntas, mas não se pretende que uma palavra seja interpretada como tendo sentido à parte da outra palavra – como se, em nosso exemplo, “sem forma” fosse uma idéia separada de “vazia”.

HIPÉRBOLE. A hipérbole é um exagero consciente ou um tipo de excesso para aumentar o efeito do que está sendo dito. O salmista clamou com exagero intencional no Salmo 6.6: “Estou cansado de tanto gemer; todas as noites faço nadar o meu leito, de minhas lágrimas o alago.” (Seria possível algum leitor deixar de perceber essa hipérbole impressionante?!) Assim também, o intérprete não deve tomar literalmente algumas das palavras de Jesus no Sermão do Monte proferidas claramente como hipérbole. Por exemplo, Jesus ensinou: “Se o teu olho direito te faz tropeçar, arranca-o e lança-o de ti” (Mt 5.29). O intérprete precisa ver aqui um exagero consciente da parte de Jesus, a fim de levar seus ouvintes a estarem sempre prontos a agir imediatamente removendo aquilo que pudesse causar ofensa. Em Juízes 7.12 os midianitas e os amalequitas que vieram contra Israel nos dias de Gideão eram como “gafanhotos em multidão” e “seus camelos em multidão inumerável como a areia que há na praia do mar”. Tal figura de linguagem carrega consigo de forma dramática uma certa idéia do nível de frustração e a aparente impossibilidade da tarefa que está à frente de Gideão.

HENDÍADIS. Outra maneira de aumentar o efeito daquilo que está sendo dito é com a hendíadis – usando duas palavras para referir-se a apenas uma coisa. Em Gênesis 19.24 o hebraico literalmente diz que “choveu enxofre e fogo”. A NVI, todavia, reconhece a hendíadis, traduzindo por “sulfur ardente” (ou poderia também ser “o enxofre que estava em fogo”). Dentro do Novo Testamento, é possível que João 1.17 também seja um outro exemplo, em que “a graça e a verdade” pode simplesmente ser entendido como tratando-se da verdade graciosa de Deus.

HENDÍATRIS. Termo relacionado a hendíadis, em que três palavras são usadas para expressar apenas um conceito. Em João 14.6, Jesus declarou: “Eu sou o caminho, e a verdade e a vida”, provavelmente pretendendo comunicar que ele era o único, verdadeiro e vivo caminho para o Pai. O mesmo poderia ser dito com respeito ao final da oração do Senhor em Mateus 6.13 que aparece somente em manuscritos posteriores, “Pois teu é o reino e o poder e a

glória para sempre”. Esta hendíatris pretendia indicar que Cristo tinha um glorioso e poderoso reino que duraria para sempre.

Outro exemplo vem de Daniel 3.7, onde o Rei Nabucodonosor da Babilônia ordenou que ao som dos instrumentos “os povos, nações e as línguas” (tradução literal) deveriam prostrar-se e adorar a imagem que ele havia erguido. Diante do fato de que as línguas não se prostram e muito menos adoram, a figura é uma hendíatris em que *as pessoas de todas as nações e línguas* devem curvar-se em adoração ao ídolo.

FIGURAS DE RELAÇÃO E ASSOCIAÇÃO

METONÍMIA. Em razão das figuras de linguagem serem baseadas em algum tipo de semelhança ou relação que diferentes objetos têm uns com os outros, é possível expressar uma causa quando o efeito é pretendido, ou substituir um substantivo por outro intimamente associado a ele. Deste modo, referimo-nos ao estabelecimento militar dos Estados Unidos pelo prédio de cinco lados que ele ocupa, o Pentágono. Esta figura é conhecida como metonímia. Assim Lucas 16.29 declara que os irmãos do homem rico tinham “Moisés e os profetas”, mesmo que ambos já tivessem morrido havia muito tempo. O que se pretendia dizer é que tinham os *livros* que Moisés e os Profetas do Antigo Testamento haviam escrito. Que a “casa” de Davi, que Deus prometeu em 2 Samuel 7.16 iria durar para sempre, como iria seu “trono”, não significa que tanto o trono quanto a casa possam ainda ser vistos até os nossos dias. A casa de Davi era sua dinastia e linhagem familiar; seu trono indicava seu reinado.

SINÉDOQUE. Proximamente relacionado com a metonímia é a figura da sinédoque, na qual o todo pode ser compreendido pela parte, ou a parte pelo todo. Assim, Lucas 2.1 afirma que “todo o mundo” deveria recensear-se, quando, de acordo com o contexto, ele queria dizer precisamente o que os tradutores da NVI interpretaram como “todo o mundo romano”.

Igualmente, Mateus 12.40 usa a fórmula estereotipada “três dias e três noites”, sem todavia querer dizer um período completo de 72 horas como também não é o caso 1 Samuel 30.12. Nessa passagem, Davi colocou-se diante de um egípcio, parte da brigada que havia roubado todos os bens e a família de Davi e de Ziclague, enquanto ele e seus seiscentos homens estavam ausentes. Quando Davi exigiu que o egípcio dissesse quanto tempo havia se passado desde que ele tinha sido abandonado pelos invasores amalequitas, a quem Davi estava perseguindo, a resposta foi: “três dias e três noites”. Porém, então o egípcio acrescentou: “meu senhor me abandonou quando eu fiquei doente, e *hoje é o terceiro dia*” (v. 13, lit.). Deste modo três dias e noites foram ajuntados porque esta era a fórmula estereotipada que sempre aparecia junta. Além disso, era habitual, como numero-

soos exemplos ilustram no texto, referir-se a um dia todo e noite (ou ano) quando a referência pretendida era apenas à parte dele.

Uma ilustração final de sinédoque encontra-se em Juízes 12.7, em que o texto hebraico literalmente traduzido apresenta o juiz Jefté sendo enterrado “nas cidades de Gileade”. Naturalmente, Jefté não foi partido em pedaços e enterrado pedaço por pedaço em toda a terra de Gileade, mas o número total de cidades ou vilas foram usados no lugar de uma parte, e assim a NVI corretamente interpreta: “[ele] foi enterrado em uma cidade de Gileade.”

FIGURAS DE CONTRASTE

IRONIA. Quando um escritor utiliza palavras para transmitir o oposto de seu sentido literal, isso é conhecido como ironia. É usado com maior frequência em contextos onde se pode achar também sarcasmo ou ridículo. Assim a esposa de Davi, Mical, o ridicularizou: “Que bela figura fez o rei de Israel, descobrindo-se, hoje, aos olhos das servas de seus servos, como sem pejo se descobre um vadio qualquer!” (2Sm 6.20). Jó exhibe essa mesma tendência ao querer dizer o oposto do que acabara de expressar quando concluiu severamente o que pensava sobre os seus assim chamados três amigos que haviam continuado a sorrir-lo com más aplicações de teologia: “Na verdade, vós sois o povo, e convosco morrerá a sabedoria!” (Jó 12.1).

LITOTES. Litotes são uma forma de declaração incompleta que afirmam algo ao negar seu contrário. Assim, por exemplo, Paulo asseverou em Atos 21.39: “Eu sou judeu, natural de Tarso, *cidade não insignificante* da Cilícia.” Abraão menosprezou a si mesmo, dizendo que era só “pó e cinzas” (Gn 18.27), a fim de aumentar a grandeza de Deus.

EUFEMISMO. Uma terceira forma de contraste aparece na substituição por uma expressão mais branda, mais agradável e modesta de uma palavra que é desagradável, ríspida e indelicada. Isso é conhecido como eufemismo. Assim como algumas vezes preferimos falar “toalete” em vez de “banheiro”, encontramos em Juízes 3.24 e em 1 Samuel 24.3 uma referência a um homem “cobrindo seus pés” como um eufemismo para o ato de defecar, devido ao fato de que suas vestes caíam em torno de seus pés enquanto ele se abaixava. Atos 2.39 e Efésios 2.13 usam um eufemismo étnico em suas referências a “todos/aqueles que estão ao/muito longe”. Claramente, essa é uma forma de rodeio para se referir aos gentios sem ter de usar a palavra em si.

FIGURAS DE OMISSÃO. Frequentemente o texto omite certas palavras ou expressões, deixando o sentido para ser fornecido pelo leitor.

ZEUGMA. Uma forma muito interessante deste recurso é a zeugma. Esta forma alia dois sujeitos e objetos juntos com um verbo em que o verbo na verdade funciona apropriadamente somente para um dos dois sujeitos ou obje-

tos. Muitos casos são esclarecidos pela inclusão de outros verbos nas mais modernas traduções, aparecendo assim somente em traduções literais do texto hebraico e grego. Minha zeugma favorita encontra-se em Gênesis 4.20: “...Jabal; este foi o pai dos que habitam em tendas e gado” (lit.). Ao traduzir “... e criam gado”, a NVI nos mostra mais diretamente (mas de forma menos rica) o que o escritor imaginava que seu público deveria entender. Assim também, uma declaração em 1 Timóteo 4.3 se encaixa nesta mesma categoria, pois critica aqueles que “proíbem o casamento, exigem abstinência de alimentos”. O acréscimo da expressão *exigem* era necessário por causa da junção dos dois conceitos quando o primeiro verbo da proibição foi combinado apenas com a primeira idéia.

ELIPSE. A maior categoria desse tipo de omissão é chamada de elipse. Neste caso, uma declaração incompleta deve ser preenchida a fim de terminar o pensamento. Bullinger dedica as primeiras 130 páginas de seu *Figures of Speech*, de 1.100 páginas, à discussão da elipse. Pode haver elipses de tudo desde o sujeito, o verbo, um pronome, a cláusulas inteiras. O último tipo é melhor ilustrado em 2 Tessalonicenses 2.3, onde uma injunção introdutória “Ninguém, de nenhum modo, vos engane” é seguido pela declaração “porque [este dia não virá] sem que a rebelião ocorra e seja revelado o homem da iniquidade, o homem destinado à perdição” [NVI], em que colchetes são acrescentados para mostrar a adição da cláusula omitida. Felizmente, a maioria dessas elipses já foi adicionada em grande parte das traduções em nossa língua para incluir o sentido pretendido pelo contexto.

Conclusão

A Bíblia contém muitas outras figuras de linguagem, das quais pudemos examinar e ilustrar algumas das principais. Elas sempre provarão ser uma fonte rica para reflexões, chamando nossa atenção para algo que o escritor quer realçar entre todas as informações no texto. O intérprete, todavia, deve ser especialmente cuidadoso quando lida com figuras de comparação (símiles, metáforas, parábolas e alegorias) para resistir à tentação de criar comparações além daquela(s) que o escritor escolheu para sua comparação direta ou implícita. De maneira semelhante, quando as figuras de relação, contraste, adição, ou omissão são usadas, deve cuidar em preservar ao máximo o ponto que está sendo apresentado tanto nas limitações contextuais quanto na extensão de uso que essa figura de linguagem em particular irá ditar.

Figuras de linguagem não são tão precisas em seus significados quanto a prosa. O que essas figuras perdem em precisão, todavia, é certamente recompensado por sua maior habilidade de nos dar ilustrações e transmitir uma vivacidade que a prosa comum não poderia oferecer. Desta manei-

ra, nossa atenção é dirigida a certos itens que, de outro modo, poderiam passar despercebidos.

Literatura de Sabedoria

Os três ou quatro livros da Bíblia conhecidos como literatura de Sabedoria expressam a preocupação dos escritores de que ordenemos nossa vida de acordo com a própria ordem de Deus no mundo. “Todo o dever do homem é”, como Eclesiastes resume, “teme a Deus e guarda os seus mandamentos” (12.13). Aqueles que escolhem desprezar esta sabedoria e disciplina divina são asperamente acusados de loucos (Pv 1.7).

Além de Jó, Provérbios, Eclesiastes e Cântico dos Cânticos, a erudição católica inclui os livros apócrifos Eclesiástico (Ben Sirach) e a Sabedoria de Salomão dentro da literatura de Sabedoria. A esta lista, tanto os judeus quanto os cristãos geralmente acrescentam certos salmos com o mesmo estilo literário dos livros de Sabedoria ou o mesmo material temático. Esses salmos exibem várias características típicas da literatura de Sabedoria em geral:

1. Acrósticos alfabéticos (versos sucessivos com letras sucessivas do alfabeto hebraico)
2. Ditos numéricos (“seis coisas o Senhor aborrece; sim, sete...”)
3. Ditos com “Bendito”
4. Ditos com “Melhor” (“Melhor é o pouco do justo do que a riqueza de muitos ímpios”)
5. Comparações e advertências
6. Discursos de pai para filho
7. O uso de provérbios, símiles, perguntas retóricas e expressões como “ouça”

Assim, os Salmos 1, 19b, 32, 34, 37, 49, 78, 111, 112, 119, 127, 128 e 133 são normalmente classificados como salmos de Sabedoria.

Para dizer a verdade, a Sabedoria hebraica não é simplesmente um gênero, mas um conjunto de muitos subgêneros. Um é a alegoria, que já consideramos na seção anterior. Entre os subgêneros estão o provérbio, o ditado, o enigma, a advertência, o diálogo e a onomástica (i.e., listas de nomes ou substantivos).

O PROVÉRBIO

Provérbios são ditos breves e memorizáveis, que incorporam a sabedoria de muitos, possuem uma plenitude de sentido com aplicabilidade ampla, e têm um certo tempero que garante sua utilidade contínua. São encontrados em praticamente todas as partes da Bíblia. Pela sua natureza e forma, os prové-

bios são declarações generalizadas que cobrem o mais vasto número de casos, mas nenhum deles deve ser considerado um conjunto de regras inflexíveis a serem aplicadas a todo os casos sem exceção.

Ao contrário, é possível jogar um provérbio contra outro tanto em nossa cultura quanto nas Escrituras, onde ocorre com frequência. Por exemplo, uma pessoa aconselha outra sobre a perspectiva de se casar: “Quem pensa demais nada faz”, enquanto outro conselheiro adverte: “Olhe antes de saltar.” O ouvinte deve, então, apressar-se ou agir com cautela?

De maneira semelhante, Provérbios 26.4,5 aconselha:

*Não respondas ao insensato segundo a sua estultícia,
para que não te faças semelhante a ele.
Ao insensato responde segundo a sua estultícia,
para que não seja ele sábio aos seus próprios olhos.*

O escritor desses provérbios, provavelmente Salomão (Pv 25.1), não estava indeciso sobre se alguém deveria ou não responder a um insensato; na verdade, ele nos apresentou dois cenários em que a pessoa sábia pode ser instruída se aplicar a verdade sabiamente. Em alguns casos, a pessoa sábia precisa concluir que um insensato irá apenas enredá-lo na lama e os dois em pouco tempo ficarão parecidos um com o outro. Em outros casos, a pessoa sábia pode concluir que uma palavra dita de maneira apropriada no momento correto pode ser vencedora e salvar o insensato da destruição.

O DITADO

O ditado está intimamente ligado ao provérbio. De um modo geral, ditados são declarações que relatam o que acontece ou deixa de acontecer em certas ocasiões. Mais uma vez, não devem ser considerados regras fixas, mas somente observações. Os ditados podem ser *didáticos* (ex.: Pv 14.31 – “O que oprime ao pobre insulta aquele que o criou, mas a este [Deus] honra o que se compadece do necessitado”) ou meramente *empíricos*, descrevendo situações que costumam surgir com frequência, porém que não têm regras fixas (ex., Pv 17.28 – “Até o estulto, quando se cala, é tido por sábio, e o que cerra os lábios, por sábio”). Muitas vezes, esses ditados são agrupados em torno de um tópico, de forma muito semelhante ao que acontece em Provérbios 1-9, onde, por vezes seguidas volta-se a falar de duas mulheres contrastantes – Madame Estultícia e Senhora Sabedoria.

O ENIGMA

O enigma é criado como um quebra-cabeça para o ouvinte ou leitor, deixando-o perplexo para inicialmente obscurecer e esconder algumas partes do seu significado testando, deste modo, a acuidade e habilidade daqueles que tentam solucioná-lo.

O enigma mais conhecido da Bíblia não ocorre nas seções de Sabedoria, mas em Juízes 14.14, em que Sansão testa os filisteus deste modo:

*Do comedor saiu comida,
e do forte saiu doçura.*

Após persuadir a mulher de Sansão (Sansão chamou isso de “lavar com minha novilha” [Jz 14.18]), os filisteus triunfantemente anunciaram:

*Que coisa há mais doce que o mel
e mais forte que o leão?*

A Rainha de Sabá foi uma das pessoas que foram até a corte de Salomão para “testá-lo” com enigmas e perguntas difíceis (1Rs 10.1). Na verdade, “entender um provérbio e um enigma; os ditados e charadas do sábio” (Pv 1.6, minha tradução) era um dos propósitos de Salomão ao escrever o livro de Provérbios.

Também há enigmas no Novo Testamento. Apocalipse 13.18 pergunta se alguém tem entendimento. Caso tenha, que “calcule o número da besta, pois é número de homem. Ora, esse número é seiscentos e sessenta e seis”.

Alguns enigmas são tão difíceis que não temos nem mesmo certeza de como traduzi-los num período tão posterior de tempo. Provérbios 26.10, por exemplo, foi interpretado pela AV, “O grande Deus que formou todas as coisas tanto recompensou os loucos, e recompensou transgressores”. Porém a NVI interpretou o mesmo verso da seguinte maneira: “Como um arqueiro que fere a qualquer um à sua volta é aquele que emprega um insensato ou qualquer transeunte.” Essas duas interpretações são completamente diferentes – e assim é a interpretação oferecida na *New Jewish Publication Society’s Tanakh – The Holy Scriptures*: “Um mestre pode produzir algo, mas aquele que emprega um tolo é como aquele que emprega transeuntes.” O texto hebraico é suscetível ainda de outras interpretações. O verso foi planejado para ser um verdadeiro enigma – e conseguiu!

A ALEGORIA

Uma alegria é uma metáfora estendida – assim como a parábola é um símile estendido. Como tal, a alegoria contém sua interpretação dentro de si mesma. Uma vez das imagens e do significado serem mantidos separados, como em um símile e uma parábola, na metáfora e na alegoria, identifica-se o significado com a própria imagem. Deste modo, cristãos e sal são vistos como um pela metáfora: “Vós sois o sal da terra” (Mt 5.13). Jesus e a videira estão ligados como um em João 15.1: “Eu sou a videira verdadeira, e meu pai é o agricultor.”

A metáfora que consiste de apenas uma palavra ou sentença não é uma alegoria. Mas quando é expandida em uma narrativa com mais detalhes, a

figura torna-se uma alegoria. A alegoria da “videira [tirada] do Egito” no Salmo 80.8-15 refere-se claramente ao que Deus fez por Israel, que nesse caso é a “videira”. Mas um exemplo ainda melhor da metáfora estendida pode ser encontrado em Provérbios 5:15-23. Essa alegoria incentiva a intimidade sexual dentro da fidelidade conjugal com a imagem de se beber água da própria cisterna ou poço. A pista oferecida pelo escritor para desvendar essa alegoria surge no verso 18, em que ele parece interromper o que pareceria de outro modo ser um tratado sobre o dever de poupar-se água; ele, então, exorta: “Alegra-te na mulher da tua mocidade.” Essa declaração soa tão estranha no contexto que, a princípio, somos tentados a crer que não há ligação com a afirmação anterior – em que o sujeito é a água. Mas quando o escritor continua: “Saciem-te os seus seios em todo o tempo, seja sempre cativado pelo seu amor” (v. 19), fica claro que estamos lidando com uma alegoria.

Uma outra surpreendente alegoria é encontrada em Eclesiastes 12.1-7, onde as imagens descrevem os efeitos do avanço dos anos sobre homens e mulheres. O pregador retrata em linguagem vívida o momento em que “cessarem os teus moedores da boca, por já serem poucos” (v. 3c, a perda dos dentes diminui a habilidade de mastigar comida) e “cessar o som dos moedores” (v. 4b, o desdentado somente pode mastigar comidas macias). Os “homens fortes se curvarem” (v. 3b), emprestando efeito a pernas vacilantes e joelhos fracos. “Como floresce a amendoeira” (v. 5c) como o cabelo torna-se branco. “A alcaparra se tornou ineficaz” (v. 5e, cf. NASB) pode se referir à perda de potência sexual. O gênero de alegoria traz uma grande riqueza tanto para as seleções de sabedoria quanto para outras formas literárias na Bíblia.

A ADMOESTAÇÃO

Outro tipo de subgênero de sabedoria que é tão comum no antigo Oriente Próximo é a admoestação. Os egípcios, em particular, desenvolveram esta forma até se tornar uma arte elevada em suas muitas instruções dadas aos pretendentes a cargo de governador e outras lideranças no Egito.

Admoestações aparecem tanto de maneira positiva (ordens) quanto como uma expressão negativa (proibições). Normalmente, uma cláusula elucidativa aparece ligada a cada admoestação, explicando por que a injunção está sendo feita e observando os resultados que virão. Por exemplo, Provérbios 23.3 admoesta: “Não cobices os seus [do governante] delicados manjares, porque são comidas enganadoras.”

O DIÁLOGO

O livro de Jó ilustra o uso mais extenso do diálogo nos escritos de Sabedoria. O diálogo surge entre Jó e seus três “amigos”: Elifaz o temanita, Bildade o suíta, e Zofar o naamatita. Posteriormente, Eliú o buzita e Deus entram no

diálogo. Outras porções das Escrituras exibem algumas frágeis afinidades com o diálogo, como Provérbios 5.12-14; 7.13-21; 8.4-36. Mas a forma não é tão consistente nesses textos como acontece em Jó.

4 ONOMÁSTICA

Alguns estudiosos teorizaram que certos materiais de Sabedoria, como o poema sobre sabedoria em Jó 28 ou o discurso de Deus a Jó em Jó 38, junto com Salmos 104 e 148, talvez tenham surgido em parte oriundos de listas sobre vários tópicos que foram usadas pelos escritores de Sabedoria de maneira secundária para organizar seu pensamento sobre certos assuntos.⁶⁰ Ninguém postulou ainda uma relação direta no uso das listas, mas alguns sugerem que a organização dos assuntos e questões que aparecem possa ter sido influenciada pelo conhecimento prévio que os escritores tinham dessas listas.

CONCLUSÃO

O intérprete do gênero de Sabedoria deve, assim como acontece com a maior parte dos gêneros, primeiramente determinar a qual dos subgêneros o texto pertence. Cada subgênero exigirá uma adaptação na estratégia interpretativa para esse texto. Talvez uma habilidade prática seja mais exigida em determinar o caráter exato e a extensão deste tipo de literatura do que em qualquer outra forma bíblica. Naturalmente, deve-se usar o contexto quando este se mostra útil, esclarecendo o pano de fundo para quaisquer dessas diferentes formas. Mas onde o contexto é incerto, o bom senso e discernimento tornam-se particularmente importantes para a análise do texto em mãos.

⁶⁰ Veja, por exemplo, Gerhard Von Rad, “Job xxxviii and Ancient Egyptian Wisdom”, em *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, org. por J. L. Crenshaw (1955; reimpresso, Nova York: Ktav, 1974), pp. 267-77; James L. Crenshaw, “Wisdom,” em *Old Testament Form Criticism*, org. por John H. Hayes (San Antonio, TX: Trinity University Press, 1974), pp. 258-59.

A primeira questão da qual precisamos tratar no estudo dos Evangelhos está ligada à sua historicidade. Apesar de não ser incomum os estudiosos argumentarem que as narrativas dos evangelhos não são confiáveis, não podemos, de fato, preservar a mensagem do Novo Testamento se minimizarmos seu fundamento histórico. Ainda assim, os Evangelhos não foram escritos apenas para comunicar informações fatuais e nem foram criados de acordo com os métodos e expectativas da narrativa histórica moderna. Os autores foram bastante seletivos quanto ao material que escolheram incluir e, além disso, apresentaram-no de modo a refletir sua própria (e inspirada) interpretação e aplicação dos fatos. Escreveram tanto na condição de historiadores como na condição de teólogos.

Para a interpretação dos Evangelhos é de especial importância o papel desempenhado pelas parábolas nos ensinamentos de Jesus. Apesar de essas histórias terem como intenção instruir o povo em termos claros e concretos, elas também eram um instrumento de julgamento, pois endureciam o coração dos desobedientes. Além do mais, uma compreensão correta das parábolas exige que prestemos muita atenção em seu cenário histórico; se notarmos os detalhes culturais, é mais provável que compreendamos sua mensagem. Por fim, precisamos levar em consideração o contexto literário das parábolas, pois os escritores dos evangelhos estavam interessados não apenas no papel de uma parábola durante o ministério de Jesus, mas também em como ela se aplicava à igreja cristã.

O caráter distinto da forma como Jesus ensinava aparece mais claramente quando ela é comparada com o ensinamento dos rabinos daquela época. Sem dúvida a abordagem de Jesus era diferente. O mais importante, porém, era o conteúdo de sua mensagem. Um elemento significativo de seus ensinamentos era sua ênfase sobre a graça, que por vezes era obscurecida pelos mestres judeus daqueles dias. O tema de cumprimento tinha destaque especial: a vinda de Jesus significava a chegada do reino de Deus, com todas as bênçãos associadas a ele.

CAPÍTULO 6

“Estes, porém, foram registrados para que creiais”

O SIGNIFICADO DOS EVANGELHOS

MOISÉS SILVA

Os Evangelhos são história ou teologia?

Como vimos no capítulo 1, muitas questões foram levantadas sobre o caráter histórico das narrativas bíblicas. Questões desse tipo tornam-se cruciais particularmente quando lidam com os evangelhos. Afinal, para o cristão, nada é tão fundamental quanto a realidade da vida de Jesus, sua morte e ressurreição.

É importante lembrarmos que, quando falamos sobre o sentido ou interpretação de uma passagem, qualquer uma dentre várias questões distintas podem estar em vista: um detalhe sintático, o intento primário da passagem, seu significado mais amplo, e assim por diante. A questão da historicidade pode parecer estar fora da categoria de interpretação, estritamente falando, visto que o “sentido” de uma história não é normalmente afetado pela sua realidade factual. A interpretação da história de George Washington e a cerejeira, por exemplo, permanece a mesma, quer essa história tenha ou não acontecido realmente – a saber, ninguém deveria mentir.

Por que, então, a questão da historicidade surge com frequência quando lidamos com a interpretação bíblica? Não seria mais fácil dizer que a história da tempestade que foi acalmada em Mateus 8 pode ser interpretada corretamente sem referência à sua verdade histórica? (No capítulo 1, compare a

discussão da historicidade, o quarto nível do significado). Se sim, alguém poderia argumentar que, quer o incidente realmente tenha acontecido ou não, Mateus deseja comunicar aos leitores o poder espiritual de Jesus e, desse modo, incentivá-los a ser discípulos fiéis. Afinal, não é assim que normalmente tratamos as parábolas? A maioria dos leitores reconhece que a história específica do Bom Samaritano não precisa necessariamente representar um acontecimento factual; a verdade que Jesus ensinou com aquela parábola permanece, a despeito de sua historicidade. Por que não abordarmos o resto do material nos evangelhos da mesma maneira?

Esta maneira de leitura dos Evangelhos e Atos – ou pelo menos parte do material de narrativa contido neles – atrai muitas pessoas, incluindo uma minoria de estudiosos evangélicos, porque ela os liberta de terem de se preocupar com discrepâncias históricas. Além disso, aqueles que abandonaram a crença no sobrenatural, mas desejam continuar sendo identificados como cristãos, acham aqui uma saída para o seu dilema.

Uma “solução” assim, porém, é fácil demais – até mesmo ilusória. Ela enfrenta dois problemas principais – um teológico e outro literário. A fé bíblica, como é quase universalmente reconhecida, tem um caráter histórico em suas próprias fundações; em contraste com outras religiões, esta é uma de suas particularidades mais significativas. Os modernistas que buscam afirmar os ensinamentos *religiosos* da Bíblia, enquanto rejeitam suas reivindicações *históricas* são mais ousados que o mágico Houdini. A incoerência resultante é logicamente insustentável. Seria o equivalente a reivindicar fidelidade à Declaração de Independência [dos Estados Unidos da América] ao mesmo tempo que se repudia, como antiquado, o princípio de liberdade política.

Além desse obstáculo teológico, existe um outro obstáculo literário. Quando se lê qualquer tipo de literatura, nada é mais importante que fazer justiça a seu caráter. Se tentarmos entender a obra *Macbeth*, de Shakespeare, como a narrativa histórica simples, deturpamos seu sentido total. Podemos ainda ser capazes de interpretar muitos detalhes corretamente e até mesmo dar sentido à sua “mensagem”, mas nenhum estudioso de Shakespeare iria tolerar as inevitáveis distorções que resultariam disso. Esse problema é ainda maior quando cometemos o erro oposto. Se alguém como Winston Churchill, ao escrever *History of the English Speaking Peoples* (História dos povos de fala inglesa), pretende descrever um acontecimento factual, significa que a referência histórica faz parte, em grande proporção, de seu sentido. Ignorar o leitor ou rejeitar esse intento é fazer picadinho do escrito.

No caso dos Evangelhos, tudo indica que os escritores esperavam que suas declarações fossem consideradas históricas. Lucas, em particular, começa tanto seu evangelho quanto o livro de Atos, tornando o propósito bastante

explícito (veja Lc 1.1-4 e At 1.1-3), enquanto os outros não deixam nenhum vestígio de que seu intento seja significativamente diferente. A verdadeira razão pela qual não nos sentimos coagidos a interpretar as *parábolas* historicamente é que elas são apresentadas em estilo próprio – o leitor ou ouvinte fica imediatamente ciente de que elas pertencem a um gênero diferente (tipo literário).

Sem dúvida, há uma medida de verdade em toda mentira. A razão por que muitos estudantes da Bíblia acreditam que podem desprezar a historicidade das narrativas do Novo Testamento é que essas narrativas nem sempre estão em conformidade com os padrões da escrita da História moderna. Se queremos fazer justiça ao caráter literário dos Evangelhos e de Atos, portanto, devemos observar não apenas seu caráter histórico, mas também algumas características adicionais.

De especial ajuda aqui é a maneira como o evangelho de João expressa seu alvo: “Na verdade, fez Jesus diante dos discípulos muitos outros sinais que não estão escritos neste livro. Estes, porém, foram registados para que creiais que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais vida em seu nome” (Jo 20.30,31). Evidentemente, ninguém esperaria ler uma declaração desse tipo na história de Churchill. O autor do Quarto Evangelho tinha em mente mais do que apenas reportar fatos; ele queria mudar a vida dos seus leitores.

Não se deve cair na armadilha de fazer distinções claras e falsas. João dificilmente minimiza a verdade histórica de sua narrativa: “Aquele que isto viu testificou, sendo verdadeiro o seu testemunho” (19.35). Entretanto, seria um erro de julgamento focalizar tanto sobre a questão histórica e deixar de considerar outros aspectos do evangelho, particularmente como eles podem ter afetado sua composição.

Mesmo uma observação rápida do evangelho de João deixa claro que não se trata propriamente de um livro de História – muito menos uma biografia – no sentido habitual. Nada é dito sobre o nascimento de Jesus ou sua infância. Exceto por algumas referências cronológicas (ex.: à Páscoa em 6.4), lemos a maior parte do evangelho tendo apenas uma vaga noção de sua composição temporal. Além disso, as proporções são desconcertantes: quase um terço do livro (caps. 13-19) é dedicado às últimas 24 horas da vida de Jesus! Especialmente intrigante é a similaridade de estilo entre as narrativas e os discursos: nesse evangelho (mas não em outros), Jesus fala da maneira como João escreve.

Essas e outras características nos ajudam a entender que a fidedignidade dos Evangelhos não deve ser posta em termos da historiografia moderna, que dá ênfase à seqüência cronológica rígida e clara, seleção equilibrada do mate-

rial, citações textuais, e assim por diante. Em sentido real, os escritores do evangelho são pregadores. Eles selecionam acontecimentos da vida de Jesus e seus ensinamentos, guiados não pela inteligibilidade, mas pelo seu propósito ao escrever. Eles organizam o material nem sempre com base na ordem seqüencial, mas com a perspectiva de imprimir sobre os leitores certas verdades específicas.

Caímos em um problema, portanto, quando abordamos o texto com questões que os escritores dos Evangelhos não estavam interessados em responder. Mesmo Lucas, que parece ter sido o mais preocupado em prover detalhes históricos, não estava escrevendo um tratado que pretendia ser uma enciclopédia. Certamente, ele nunca imaginou que, vinte séculos depois, estudiosos estariam analisando cada palavra que ele escreveu e comparando-a em detalhe com os outros Evangelhos assim como com outros documentos e dados arqueológicos do mundo Mediterrâneo.

Em resumo, devemos ler os Evangelhos e Atos já esperando que contenham apenas informações parciais e descrições imprecisas que tornam difícil – às vezes impossível – resolver aparentes discrepâncias. Isso não significa em momento algum que os escritores bíblicos não sejam dignos de confiança. A falta de precisão absoluta é inerente à linguagem humana. O grau de precisão esperado de um leitor ou escritor depende da questão em pauta assim como dos objetivos determinados (ou implícitos). Não acusamos um orador público de irresponsabilidade se, quando está falando a um público geral, ele apresenta, por exemplo, um valor arredondado sobre o custo de se enviar um satélite para o espaço. Mas, se esta mesma pessoa estivesse preparando um relatório financeiro para ser examinado pelo Congresso, qualquer imprecisão poderia ser ilegal.

Vejamos por este lado: se Mateus tivesse fornecido cada detalhe que alguns leitores modernos esperam, com a exaustiva precisão necessária para responder a todos os problemas em potencial, sua narrativa não seria apenas excruciantemente longa – mas, o que é pior, o impacto de sua mensagem teria sido tragado pelo excesso de informação. Dentro de seu propósito, porém, Mateus apresentou a verdade da maneira mais persuasiva possível.

Pode ser proveitoso lembrar que nossa fonte de autoridade não está nos simples fatos da História, mas na *apresentação inspirada* desses fatos na Bíblia. Alguns estudiosos, ansiosos por demonstrar a historicidade de Jesus e sua obra, tentam ver “por detrás” dos Evangelhos e alcançar o autêntico Jesus. Fica a impressão de que o importante é o que Jesus “realmente” disse e não aquilo que os Evangelhos relatam que ele tenha dito. Mas essa conclusão seria uma negação da autoridade divina no que diz respeito aos Evangelhos. Se Lucas, por exemplo, resume um discurso de nosso Senhor ou parafraseia

um de seus ensinamentos, é o relato de Lucas daquelas palavras – não a reconstrução histórica do que Jesus “realmente” disse – que é divinamente inspirado.

Considere a história do jovem rico. De acordo com Marcos 10.17,18 e Lucas 18.18,19, este jovem chamou Jesus de “bom mestre” e perguntou a Jesus o que ele deveria fazer para herdar a vida eterna. Jesus respondeu: “Por que me chamas bom? Ninguém é bom senão um, que é Deus.” Quando nos voltamos para o evangelho de Mateus, porém, encontramos um relato um pouco diferente. Aqui o jovem se dirige a Jesus com um título simples de “Mestre”, e então pergunta sobre o que ele deveria fazer *de bom* para herdar a vida eterna. A resposta de Jesus foi: “Por que me perguntas acerca do que é bom? Bom só existe um” (Mt 19.16,17).

Tem-se procurado resolver essa discrepância, mas, se tentarmos fazer com que os três Evangelhos digam a mesma coisa, podemos deixar passar um ponto muito importante que Mateus deseja que compreendamos. Certamente os cristãos primitivos, quando leram ou ouviram essa história, conforme foi contada por Marcos e Lucas, ficaram perplexos com a resposta de Jesus, que soa como se ele negasse que fosse bom. Talvez Mateus, antecipando esse problema, conte a história de forma a ajudar o leitor a compreender melhor o sentido da conversa de Jesus com o jovem.

Na continuação do diálogo, Jesus aponta para os Dez Mandamentos como que ensinando aquilo que o jovem deveria fazer. A resposta do homem, entretanto, revela seu problema mais profundo: “Mestre, tudo isso tenho observado desde a minha juventude” (Mc 10.20). Claramente, esse homem acha que é inculpável – ele está convencido de sua própria bondade. Quando ele chamou Jesus de “bom”, não estava reconhecendo a bondade única e divina de Jesus; estava na realidade tratando Jesus como um igual! Pensava, portanto, que poderia alcançar a salvação fazendo alguma coisa boa. Colocando em outras palavras a pergunta daquele jovem, Mateus nos ajuda a identificar seu problema imediatamente. Podemos assim melhor entender a instrução posterior de Jesus. Ao pedir ao jovem que vendesse tudo o que tinha e desse aos pobres, Jesus estava forçando o homem a reconhecer que ele estava completamente errado ao pensar em si mesmo como bom; de fato, ele era culpado do maior pecado de todos ao deixar de amar a Deus acima de tudo.

Podemos ver, então, que as mudanças que Mateus introduz não pretendem enganar, nem são o resultado de um erro descuidado. Em lugar disso, ele está interpretando, sob inspiração divina, o significado desse encontro de Jesus com o jovem rico. Assim como todo bom pregador reconta e parafraseia o texto bíblico para torná-lo mais claro e para ajudar a congregação a aplicá-lo, assim também fizeram os escritores dos Evangelhos. A diferença é que os autores dos Evangelhos falavam com a própria autoridade de Deus. Na reali-

dade, Jesus fala por meio desses escritores não menos do que quando ele viveu na terra.

A maioria de nós tende a tratar os Evangelhos da maneira como tratamos janelas: olhamos através deles para algo além. Em outras palavras, temos o hábito de ler os Evangelhos somente como meios de se alcançar os acontecimentos históricos para os quais eles apontam. Todavia, esses escritos são muito mais do que isso. Eles são como um vitral. Não apenas mostram e refletem a luz que está por detrás deles como também nos convidam a olhar para eles e desfrutar deles pelo que são.

Não foi por acaso que Deus nos deu *quatro* evangelhos, mesmo havendo muita sobreposição entre eles. A vida e a mensagem de Jesus é tão rica que precisamos de mais do que uma perspectiva. Você pode ver porque é tão errado ignorar as diferenças entre os Evangelhos ou tentar minimizá-las. Em vez disso, devemos concentrar nossa atenção nessas distinções e procurar compreender o que cada escritor está tentando nos contar.

História ou teologia? Esta é uma pergunta falsa. Os escritores dos evangelhos são tanto historiadores quanto teólogos. Eles recontam os fatos, mas também os interpretam para que nós possamos crer.

“Ensinava-Lhes Muitas Coisas por Parábolas”

Talvez a característica mais distintiva dos métodos de ensino de Jesus era o seu uso de parábolas.⁶¹ (Veja o capítulo 5, sob “Figuras de Comparação”). Há algumas razões óbvias pelas quais ele pode ter escolhido essa forma de instrução. Parábolas são simples e interessantes, de modo que um público geral podia seguir a história facilmente. O que é mais importante, essas histórias tratam diretamente das realidades da vida diária. Assim, um ouvinte podia se “identificar” rapidamente com o conteúdo da parábola e, assim, compreender sua relevância. Além disso, as parábolas têm a vantagem de desarmar aqueles que possam ofender-se com sua mensagem, visto que o ouvinte frequentemente tem que esperar até o último momento da história para descobrir seu significado (cf. esp. a parábola de Natã ao Rei Davi em 2Sm 12.1-10).

Há uma importante medida de verdade em todas essas explicações, mas surge um sério problema. Se as parábolas de Jesus são tão simples, por que há tantos debates acalorados sobre seu significado? A literatura erudita moderna sobre o assunto é impressionante. Embora seja tentador culpar os próprios estudiosos, que não deixam as parábolas em paz, a verdade é que até mesmo

⁶¹ Apresentar uma definição precisa de *parábola* não é fácil, visto que o termo poderia ser usado de maneira muito abrangente para qualquer tipo de comparação. A maior parte dos leitores da Bíblia, todavia, tem uma definição satisfatória do termo como referindo-se às bem conhecidas histórias de Jesus. Isso é bom o suficiente para os propósitos deste capítulo.

os discípulos de Jesus algumas vezes ficavam intrigados pelas histórias de seu mestre (Mc 4.13). Cristãos modernos também coçam a cabeça de vez em quando, imaginando, por exemplo, como Jesus podia elogiar o comportamento desonesto do administrador infiel (Lc 16.1-15). Não era simplesmente injusto para um empregador pagar a mesma quantia a todos os trabalhadores, sem considerar quantas horas eles haviam trabalhado (Mt 20.1-16)?

Em resumo, precisamos de tanta “habilidade hermenêutica” para entender as parábolas quanto precisamos para compreender outras partes das Escrituras. Além disso, o uso que Jesus fez das parábolas reflete certas preocupações teológicas que não podem ser ignoradas.

O SIGNIFICADO TEOLÓGICO DAS PARÁBOLAS

Em resposta à pergunta dos discípulos sobre a parábola do semeador, Jesus fez uma declaração que está entre as mais difíceis registradas nos Evangelhos: “A vós outros vos é dado o conhecer o mistério do reino de Deus; mas, aos de fora, tudo se ensina por meio de parábolas, para que, vendo, vejam e não percebam; e, ouvindo, ouçam e não entendam; para que não venham a converter-se, e haja perdão para eles” (Mc 4.11,12, citando Is 6.9,10). Jesus parece estar dizendo que seu propósito em usar parábolas com aqueles que não pertencem ao seu grupo de discípulos era o mesmo propósito (punição) por detrás do chamado de Isaías: endurecer os ouvintes em sua descrença.

Muitos estudiosos da Bíblia acham difícil acreditar nessa declaração por uma razão: parece incompatível com o desejo e a missão de Jesus em buscar e salvar o perdido. Além disso, alguém poderia argumentar que assim como não faz sentido para Deus enviar Isaías para fazer e dizer exatamente aquilo que irá garantir o fracasso em seu ministério, assim também ninguém pode imaginar que Jesus iria intencionalmente prejudicar sua própria pregação do evangelho! Tem-se buscado, portanto, amenizar ou até mesmo explicar satisfatoriamente o sentido aparente das palavras de Jesus.

É importante observar que, mesmo no caso do chamado de Deus a Isaías, aceitar essas palavras *não* implica caracterizar todo o ministério de Isaías nesses termos. O profeta disse muitas coisas que tiveram outras funções ou propósitos. Semelhantemente, não se deve inferir que as palavras em Marcos 4.11,12 descrevem a razão *exclusiva* para o uso que Jesus fez das parábolas. As outras razões possíveis mencionadas no começo desta seção – simplicidade, solidez, e assim por diante – continuam sendo válidas se entendidas no contexto mais amplo da missão de Jesus.

Qual era essa missão? Quando Jesus era apenas um bebê, um homem justo chamado Simeão declarou que a criança era “destinada a causar tanto a ruína quanto o levantamento de muitos em Israel (Lc 2.34). Em outras palavras, Cristo é tanto a pedra angular (Mt 21.42-44) quanto uma pedra de trope-

ço (Rm 9.32,33); ele é fragrância de vida para aqueles que crêem e o cheiro de morte para aqueles que o rejeitam (2Co 2.14-16). No estágio do ministério de Jesus em que ele contou a parábola do semeador, as pessoas já haviam “se posicionado”. No capítulo 3 de Marcos, somos informados de que alguns dos fariseus, irados com a cura que Jesus havia realizado no sábado, começaram a tramar sua morte (v. 6). Outros mestres da lei o acusaram de expulsar demônios pelo poder de Satanás (v. 22). Em reação a esses grupos que o rejeitavam, Jesus disse: “Qualquer que fizer a vontade de Deus, esse é meu irmão, irmã e mãe” (v. 35).

Nesse contexto, podemos ver que as parábolas cumprem o propósito de discriminar entre aqueles que ouviam Jesus. Certamente, essas histórias não “criam pecado” no coração das pessoas inocentes! Ao contrário, as parábolas, quando endereçadas àqueles que haviam se posicionado contra o Senhor, tornavam-se instrumentos de julgamento. Assim, “... ao que tem se lhe dará; e, ao que não tem, até o que tem lhe será tirado” (Mc 4.25). Qualquer tentativa de interpretar as parábolas sem levar em consideração esse fator pecará ao não fazer justiça ao ensino de Jesus.

Há outro ponto teológico a ser considerado com respeito ao uso que Jesus fazia das parábolas. De acordo com Mateus 13.35, esse método de ensino era o cumprimento de uma profecia.⁶² A profecia em vista é: “Abrirei em parábolas a minha boca; publicarei coisas ocultas desde a criação [do mundo]” (citando o Sl 78.2). O ponto principal parece ser que as parábolas de Jesus cumprem o plano eterno de Deus em revelar sua verdade ao seu povo. Em segundo lugar, todavia, essas palavras sugerem um relacionamento próximo entre a criação e a redenção. As verdades de Deus são, como que “construídas dentro” da ordem criada. Jesus não olha acidentalmente para a natureza esperando encontrar ilustrações interessantes! Como aquele que é tanto Criador quanto Salvador, ele pode simplesmente extrair da ordem criada esses paralelos que nos ajudam a entender seus propósitos.⁶³

O CONTEXTO HISTÓRICO DAS PARÁBOLAS

Um estudioso proeminente argumentou corretamente que Jesus usava as parábolas como “armas” contra seus oponentes.⁶⁴ O ponto aqui é que as parábolas devem ser entendidas historicamente, isto é, identificando-se as situações específicas em que elas foram usadas.

⁶² É preciso lembrar que a palavra *profecia* não deve simplesmente ser identificada como predição. Particularmente no evangelho de Mateus, a noção do cumprimento profético tem uma extensão bastante ampla, que inclui não apenas a realização de uma predição mas também idéias como a outorga de uma promessa e a conclusão dos planos de Deus.

⁶³ Esta idéia é resumidamente sugerida por Geerhardus Vos, *Biblical Theology: Old and New Testaments* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), p. 380.

⁶⁴ Joachim Jeremias, *The Parables of Jesus*, ed. rev. (Nova York: Scribners, 1963).

A parábola do filho pródigo em Lucas 15, por exemplo, tem sido lida tradicionalmente como uma passagem evangelística. Pregadores, como regra geral, concentram-se na maldade do filho e no seu arrependimento e, desse modo, exortam suas congregações a se converterem. Esse é um emprego completamente legítimo da parábola, mas podemos obter uma reflexão mais profunda de sua mensagem, se observarmos que Lucas nos conta especificamente qual era o contexto histórico em que Jesus contou essa história. No início do capítulo ele revela: “Aproximavam-se de Jesus todos os publicanos e pecadores para o ouvir. E murmuravam os fariseus e os escribas, dizendo: ‘Este recebe pecadores e come com eles’” (vs. 1-2). Jesus então passa a contar três parábolas – a ovelha perdida, a dracma perdida e o filho (pródigo) perdido – àqueles que estavam murmurando.

Embora a conversão dos fariseus e dos mestres naturalmente fosse parte do objetivo ao contar aquelas parábolas, fica claro que Jesus estava usando essas histórias principalmente para repreendê-los. O homem que perde uma ovelha, mesmo se ela for *uma em cem*, experimenta grande alegria quando a encontra; certamente a mulher que perde *uma entre dez* valiosas moedas ficará ainda mais entusiasmada se a encontrar. Ainda assim os fariseus reclamam em vez de se alegrarem quando um pecador é “achado”. A parábola do filho perdido funciona, então, como um poderoso clímax. Essa história é mais longa, e inclui detalhes muito maiores, mas o ponto a ser apreciado é o papel do filho mais velho, cujo *único* irmão – não um em cem ou mesmo um em dez – tinha se perdido. Esse irmão mais velho representa os queixosos fariseus, que pareciam incapazes de compartilhar a alegria de Deus e dos anjos no céu.

A atenção ao contexto histórico também inclui sensibilidade para com o pano de fundo cultural das parábolas. Os leitores ocidentais no século 20 têm seu próprio conjunto de impressões, que nem sempre correspondem àquelas dos ouvintes de Jesus. A tendência a perdermos algumas das nuances é inevitável.⁶⁵ Por exemplo, o pedido do filho – “Dá-me a parte dos bens que me cabe” – poderia provavelmente ser interpretado como um desejo pela morte de seu pai. De qualquer forma, o incidente criaria um rompimento entre o filho e sua família (e até mesmo a cidade como um todo) muito mais severo do que seria o caso se as mesmas palavras fossem ditas em nossa sociedade.

Outro detalhe interessante é o fato de que era de esperar que o irmão mais velho, naquela situação, fizesse de tudo para reconciliar seu irmão com o pai. Não apenas ele deixa de fazê-lo, mas até mesmo aceita sua própria parte da herança. Em outras palavras, desde o começo da história o irmão mais velho é colocado sob uma luz negativa. Na realidade, ele compartilha do

⁶⁵ Para o que se segue, veja Kenneth F. Bailey, *Poet and Peasant: A Literary Cultural Approach to the Parables of Luke* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), cap. 7.

pecado de seu irmão, e isso nos dá uma perspectiva melhor com a qual podemos entender sua indignação egoísta no final da história.

Finalmente, quando lemos acerca do pai *correndo* para se encontrar com o filho mais jovem, vemos isso apenas como uma expressão de alegria. No Oriente Médio, todavia, particularmente em áreas rurais, espera-se que um homem maduro sempre ande devagar e com dignidade. É provável que o pai na parábola corra para proteger o seu filho das crianças da cidade, que poderiam decidir atingi-lo com pedras. Ao fazê-lo, todavia, o pai humilha-se a si mesmo e torna-se uma poderosa figura do Deus da graça.

Embora o sentido primário da parábola não mude com base nesses detalhes culturais, eles nos trazem uma reflexão dentro dos “aspectos ocultos” da história que acrescentam muito à nossa compreensão do ensino de Jesus.

O CONTEXTO LITERÁRIO DAS PARÁBOLAS

O contexto histórico, porém, não é a única questão que requer atenção. Como vimos, os escritores bíblicos não estavam interessados em compor narrativas neutras, isoladas. Em lugar disso, apresentam acontecimentos históricos de um ângulo particular; ao fazê-lo, eles interpretam os acontecimentos para nós. Quando estudamos as parábolas, portanto, precisamos nos interessar não apenas pela sua função durante o ministério de Jesus mas também pela maneira como elas são usadas pelos autores dos evangelhos. Sob inspiração divina, eles aplicam o ensino de Jesus sobre a situação posterior das igrejas cristãs. Um estudo cuidadoso dessa característica lança luz sobre como nós também podemos usar as parábolas.

Mateus, em particular, organizou seu material de maneira temática e parece ter feito um esforço especial para aplicar as palavras de Jesus à igreja ou igrejas para os quais ele estava escrevendo. É evidente, por exemplo, que Mateus se preocupa com a falta de compromisso genuíno entre alguns grupos cristãos, e assim o tema do verdadeiro contra o falso discipulado torna-se uma ênfase maior de seu evangelho.

Considere a parábola dos trabalhadores na vinha (Mt 20.1-16). Não é difícil entender essa parábola à luz de seu contexto histórico, como discutido na seção prévia. Essa história também é uma arma com a qual Jesus repreende seus oponentes por se queixarem da graça de Deus sobre os pecadores. Na parábola, os trabalhadores que chegam no final do dia e trabalham apenas por um breve período no frescor da noite recebem o mesmo pagamento que aqueles que trabalharam o dia todo e tiveram que suportar o calor do dia. De maneira não surpreendente, os últimos ficam ofendidos e reclamam. Porém o dono estava simplesmente sendo generoso. Sem dúvida ele sabia que nenhum homem podia alimentar uma família com uma pequena fração de um salário diário, e assim ele é gracioso para com o grupo que trabalhou por um período

curto. Essa parábola, então, assemelha-se fortemente ao ponto principal da parábola do filho pródigo.

Mateus, porém, a aplica à igreja cristã pelo modo como ele introduz a história no contexto do evangelho como um todo. Recordamos que, ao final do capítulo 19, ele havia relatado o incidente do jovem rico, um homem que pensava que era bom o suficiente para herdar o reino dos céus. Quando Jesus o fez perceber que isso não era verdade, ele se foi desapontado, e o Senhor comentou sobre a impossibilidade da salvação por meios humanos. Nesse ponto, Pedro expressou seu compromisso com o discipulado, e Jesus respondeu que os verdadeiros discípulos receberão muitas bênçãos e herdarão a vida eterna. Ele então terminou dizendo: “Porém muitos primeiros serão últimos; e os últimos, primeiros” (v. 30).

Ao colocar a parábola dos trabalhadores imediatamente após esse incidente e repetir as palavras de 19.30 no final da parábola,⁶⁶ é como se Mateus estivesse dizendo aos seus leitores cristãos:

Não se sintam por demais confortáveis quando lerem sobre a repreensão de Jesus aos fariseus. Os mesmos problemas que Jesus teve de enfrentar estão presentes em nossas congregações. Há alguns de vocês que não entendem o que é a graça e o discipulado. Pensam que porque vocês se consideram “cristãos” não têm mais nada com que se preocupar, e em lugar disso menosprezam outros que não parecem tão bons quanto vocês. Bem, lembrem-se de que alguns de vocês que parecem ocupar os primeiros lugares terminarão no final, e àqueles que são considerados humildes e indignos serão dados lugares de honra.

Em resumo, o estudo cuidadoso das parábolas envolve não apenas vê-las no contexto histórico do ministério de Jesus, mas também entender como elas funcionam na narrativa de cada evangelho. Não deveríamos tratar os escritores do evangelho como jornalistas que deveriam ter tentado evitar interpretar os fatos que relatam. Em lugar disso, eles eram teólogos inspirados e mestres cujo própria apresentação da obra de Jesus é uma chave essencial em nossa apreciação do texto bíblico.

Ele os ensinou com autoridade

Embora o uso das parábolas fosse a característica mais distinta no método de ensino de Jesus, dificilmente é a única. Uma das descrições mais surpreendentes do ministério de Jesus é o comentário: “Maravilhavam-se da sua dou-

⁶⁶ É naturalmente impossível provar que Jesus mesmo não usou esta expressão após a parábola, mas um estudo cuidadoso do método de composição de Mateus tem persuadido a maioria dos eruditos de que esta é parte da técnica empregada pelo evangelista. Novamente, não se deve pensar que um método desses resulte em erro ou desonestidade. Sob inspiração divina, Mateus está tornando claro a seus leitores o significado da parábola.

trina, porque os ensinava como quem tem autoridade e não como os escribas” (Mc 1.22; cf. Mt 7.28,29). Para a maioria dos leitores dos Evangelhos, esse verso parece falar do poder da personalidade divina de Jesus. Sem dúvida, esta é parte da explicação para a reação do público. O próprio Marcos em vários pontos chama a atenção para a admiração que o Senhor inspirava naqueles que estavam ao seu redor (Mc 4.41; 5.15; 10.32; 16.8), e talvez o clímax no evangelho seja a reação do centurião ao testemunhar a morte de Jesus: “Verdadeiramente, este homem era o Filho de Deus!” (15.39).

Apesar disso, é importante observar que, ao falar da autoridade de Jesus, Marcos contrasta o ensino do Senhor com aquele dos “escribas”. Em outras palavras, não era tanto porque o ensino de Jesus era mais poderoso do que aquele dos mestres humanos em geral; o contraste é especificamente com os rabinos e escribas judeus, que estavam mais associados com a escola dos fariseus. Qual é, então, o foco da comparação? Parte do interesse pode ter sido simplesmente o estilo de ensino. A literatura rabínica (embora date de um período posterior) nos dá alguma idéia da abordagem usada pelos rabinos do século 1º. Grande parte dela consistia em debater as opiniões dos principais sábios, algumas vezes sem uma clara resolução. Obviamente, a abordagem de Jesus era bem diferente, e isso deve ter sido suficiente para causar uma forte impressão naqueles que o ouviam.

Porém, não apenas o estilo de ensino de Jesus era diferente, mas a própria substância de sua mensagem. Aqui torna-se claro, mais uma vez, o valor de se compreender o pano de fundo histórico. Uma definição muitas vezes provém da negação; ou seja, somos mais capazes de identificar objetos se pudermos distingui-los de outros objetos com os quais estamos familiarizados. É precisamente isso que Marcos está fazendo quando nos fala que Jesus *não* ensinava como os escribas. Para dar sentido ao que Marcos quer dizer, entretanto, precisamos estar familiarizados com o ensino dos escribas.

Em décadas recentes, pesquisas acadêmicas têm trazido algumas mudanças significativas para a nossa compreensão do pensamento judaico do século 1º. Fica claro agora, por exemplo, que não podemos simplesmente dispensar a teologia rabínica como um “sistema legalista” que ignorava totalmente a doutrina da graça divina.⁶⁷ Muito da literatura judaica existente reflete uma compreensão genuína, senão completa, dessa doutrina. Cometeríamos um penoso erro, porém, se concluíssemos que o “legalismo” não foi de

⁶⁷ Embora vários escritores na primeira metade do século 20 tiveram o cuidado de desenvolver este ponto, a obra mais influente é a de E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* (Filadélfia: Fortress, 1977). Para mais detalhes sobre o material que segue, ver meu artigo “The Place of Historical Reconstruction in New Testament Criticism”, em *Hermeneutics, Authority, and Canon*, org. por D. A. Carson e J. W. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1986), pp. 109-33, esp. pp. 117-21.

maneira alguma um problema para o judaísmo do século 1º. Uso aspas porque o termo significa coisas diferentes para pessoas diferentes. A questão aqui não é se os fariseus eram “rigorosos demais” (como veremos, eles não eram rigorosos o suficiente!) ou se eles estavam preocupados demais com questões da lei. Qual era, então, o problema?

Nosso Senhor tratou a questão central mais diretamente no incidente registrado em Marcos 7.1-13 (cf. Mt 15.1-7), que nos conta que os fariseus reclamavam quando os discípulos de Jesus deixavam de observar o rito cerimonial de purificar suas mãos antes de comer. Esse rito, todavia, não era uma injunção bíblica, mas sim parte da “tradição de anciãos” (v. 5; cf. Gl 1.14). Uma característica básica do pensamento rabínico é a ênfase na dupla Torá: a lei escrita (a Bíblia Hebraica, especialmente os cinco livros de Moisés) e a lei oral (as tradições dos anciãos). A lei oral poderia ser vista até certo ponto como uma interpretação e aplicação da lei escrita; ainda assim muito dela consistia de debates que tratavam de questões legais técnicas, o que levou ao desenvolvimento de novas regulamentações.

Ironicamente, muitas dessas regulamentações tiveram o efeito de embotar a força dos mandamentos bíblicos. Os fariseus, muito conscientes da fraqueza humana, procuravam interpretar as exigências rígidas da Torá de maneira a torná-las, de fato, mais “cumpríveis”. Por exemplo, a lei exigia que todos os débitos deveriam ser cancelados todo sétimo ano (Dt 15.1-3); a natureza humana sendo o que é, aqueles que tinham meios para emprestar dinheiro ficavam relutantes em fazê-lo, temendo que não pudessem recuperá-lo. Como resultado, o pobre sofria. Com vistas à resolução desse problema, uma regulamentação foi adotada que interpretava a lei como algo que se aplicava somente a empréstimos pessoais. Se o empréstimo fosse dado para o templo, porém, a fim de que os sacerdotes pudessem distribuí-lo entre os pobres, então o recebedor continuaria a ter o direito de recebê-lo só mesmo no sétimo ano. (Uma regulamentação comparável, a de Corbã, é mencionada em Mc 7.10-12). Embora esse tipo de regra zombasse da lei (ver especialmente a grave advertência em Dt 15.9,10), as pessoas convenciam-se de que agora estavam obedecendo à lei e desse modo, como dizemos hoje em dia, podiam “sentir-se melhor consigo mesmas”.

Jesus, porém, tinha muito pouca paciência com esse tipo de hermenêutica. Citando a condenação de Isaías com respeito à hipocrisia, ele acusou os fariseus de anular os mandamentos de Deus por intermédio da tradição humana (Mc 7.6-9, 13). De fato, o ensino dos escribas minava a autoridade da Palavra de Deus. Essa crítica é especialmente evidente no Sermão do Monte, onde Jesus introduz diversos ensinamentos seus com as palavras: “Ouvistes que foi dito... eu, porém, vos digo” (Mt 5.21ss). É curioso que muitos leitores pen-

sem que Jesus está aqui se distanciando de, ou mesmo abolindo, os mandamentos do Antigo Testamento. Muito pelo contrário. Ele veio não para abolir esses mandamentos, mas para os cumprir (5.17); seu próprio ensino claramente intensificou a força desses mandamentos, diretamente contra a tendência rabínica de relaxá-los. Ele deixa essa posição absolutamente explícita tanto no início quanto no fim da passagem: “Porque vos digo que, se a vossa justiça não exceder em muito a dos escribas e fariseus, jamais entrareis no reino dos céus” (5.20). “Portanto, sede vós perfeitos como perfeito é o vosso Pai celeste” (5.48).

Essa declaração conclusiva deixa muito claro que o foco da controvérsia era entre Jesus e os rabinos. Ao contrário da tendência rabínica de relaxar o padrão divino, os discípulos de Jesus nunca podem ficar satisfeitos com menos que a perfeição. Isso significa que os verdadeiros discípulos de Jesus estão sempre conscientes de seu pecado, e assim aprendem a depender não de sua própria força moral mas da graça de Deus, orando como o coletor de impostos: “Ó Deus, sê propício a mim, pecador!” (Lc 18.13). Se definirmos “legalismo” como uma perspectiva que vê as pessoas como moralmente auto-suficientes, e deste modo de alguma forma contribuindo para sua própria salvação, reconheceremos que todos nós – até mesmo o mais maduro dos cristãos – muitas vezes caímos vítimas disso. Também podemos ver como esta tendência humana teria sido grandemente exacerbada por um sistema de interpretação que, com efeito, diminuísse as exigências divinas e influenciasse pessoas a se sentirem autocomplacentes. Quaisquer que sejam as intenções, uma perspectiva como essa pode servir somente para obscurecer as riquezas da graça de Deus.

O Sermão do Monte, porém, chama nossa atenção para outra diferença crucial entre o ensino de Jesus e aquele dos escribas. Na opinião de alguns estudiosos, o capítulo 5 de Mateus apresenta Jesus como um novo Moisés que, de uma montanha, entrega a lei do reino para o seu povo. Na realidade, o período mosaico está terminado e uma nova era começou. Sem forçar demais este paralelo, devemos reconhecer que o Sermão do Monte reflete um ponto de vista escatológico (de “final dos tempos”). Mesmo as bem-aventuranças que introduzem essa passagem criam uma expectativa sobre a novidade da obra de Jesus. Conforme já vimos, nessa passagem o Senhor explicitamente descreve o propósito de sua vinda como tendo o objetivo de cumprir a lei e os profetas (5.17). Por essa razão, todo o evangelho de Mateus parece estar estruturado em torno desse tema, visto que vezes seguidas o autor aponta para os acontecimentos na vida de Jesus que ocorreram a fim de cumprir o que havia sido profetizado nas Escrituras (1.22; 2.15, 17, 23; 4.14; etc.).

No início de seu ministério, Jesus indicou essa natureza escatológica de sua vinda com as palavras: “O tempo está cumprido, e o reino de Deus está próximo; arrependei-vos e crede no evangelho” (Mc 1.15). Lucas, que coloca grande ênfase sobre este tema, introduz o ministério público de Jesus relatando a visita à sinagoga em Nazaré (Lc 4.14-21). Ali Jesus anunciou que tinha vindo para cumprir a promessa de Isaías 61.1,2:

*O Espírito do Senhor está sobre mim,
pelo que me ungiu para evangelizar os pobres;
enviou-me para proclamar libertação aos cativos
e restauração e vista aos cegos,
para pôr em liberdade os oprimidos,
e apregoar o ano aceitável do Senhor (Lc 4.18,19).*

A presença do Espírito, que Jesus recebeu em seu batismo (cf. Lucas 3.21,22, em cumprimento de Is 42.1), era o claro sinal de que os últimos dias haviam, de fato, chegado. Os milagres de Jesus, particularmente seus exorcismos, eram por sua vez a evidência de que ele havia sido revestido do Espírito Santo: “Se, porém, eu expulso demônios pelo Espírito de Deus, certamente é chegado o reino de Deus sobre vós” (Mt 12.28).

O evangelho de João, mais do que qualquer outro, extrai o significado desta “escatologia realizada” para a vida dos crentes. Fazendo referência à profecia do fim dos tempos de Ezequiel 36.24-27, João relata as palavras de Jesus a Nicodemos: “Quem não nascer da água e do Espírito não pode entrar no reino de Deus” (Jo 3.5). Num sentido importante, é como se os seguidores de Jesus tivessem experimentado a ressurreição, mesmo que a ressurreição final seja ainda futura: “Em verdade, em verdade vos digo: quem ouve a minha palavra e crê naquele que me enviou tem a vida eterna, não entra em juízo, mas passou da morte para a vida. Em verdade, em verdade vos digo que vem a hora e já chegou, em que os mortos ouvirão a voz do Filho de Deus; e os que a ouvirem viverão” (Jo 5.24,25, mas cf. vs. 28,29).

Este ensino – os crentes já começaram a desfrutar da era final mesmo que ela ainda não tenha se manifestado por completo – é expressado belamente no Discurso do Cenáculo. Em João 14.2, Jesus promete a seus discípulos que irá preparar um lugar para eles na casa de seu Pai, onde há muitos quartos (a palavra grega aqui para “quarto” é *monē*). Isso parece ser uma promessa relativa ao céu no futuro. Porém, depois que ele lhes assegura que, em sua partida, o Pai enviará o Espírito Santo sobre eles, acrescenta: “Se alguém me ama, guardará a minha palavra; e meu Pai o amará, e viremos para ele e faremos nele morada [*monē*]” (v. 23). Pelo fato de ele nos oferecer seu Espírito (ver 7.37-39), podemos desfrutar sua própria presença em nossa vida. A antiga era sob a lei de Moisés terminou; a graça e a verdade agora reinam sobre aqueles que colocam sua confiança em Jesus.

Verdadeiramente Jesus “os ensinava como quem tem autoridade e não como os escribas”!

Conclusão

Este capítulo tocou apenas em umas poucas questões que precisam ser levadas em consideração, se desejamos entender os Evangelhos. Certas abordagens técnicas, tais como o estudo das fontes literárias, levantam outros assuntos importantes que não podem ser ignorados em um exame mais minucioso desses documentos. Tenha em mente, porém, que é muito fácil perder-se em detalhes. Nunca se esqueça da “perspectiva geral”. Os princípios discutidos neste capítulo ajudarão a manter uma estrutura que lhe permitirá ler os Evangelhos de maneira responsável e proveitosa.

Apesar de as epístolas do Novo Testamento não serem uma “correspondência pessoal” no sentido mais freqüente, podemos facilmente compreendê-las incorretamente a menos que as tratemos como cartas reais e históricas (em vez de livros de teologia). Em termos práticos isso significa, em primeiro lugar, que devemos ler cada carta do Novo Testamento como um todo; nossa tendência a tratá-las como livros de referência dos quais se consulta apenas um trecho de cada vez distorce nossa percepção de sua mensagem. Em segundo lugar, esses escritos surgiram de ocasiões históricas reais, o que significa que devemos aprender a ler “nas entrelinhas” de modo a entender o texto dentro do seu contexto original. Em terceiro lugar, devemos aprender a tratar as cartas do Novo Testamento do ponto de vista literário, isto é, reconhecendo que são documentos pensados e que podem refletir métodos retóricos usados na antigüidade. Em quarto lugar, esses escritos devem ser lidos teologicamente; ao mesmo tempo em que somos sensíveis à diversidade que eles representam, devemos procurar apreciar suas características unificadoras, especialmente a convicção dos autores de que os últimos dias haviam chegado com a vinda de Cristo. Por fim, não podemos nos esquecer que as epístolas do Novo Testamento são escritos investidos de autoridade e, portanto, seu caráter histórico não diminui sua relevância para nossa vida.

CAPÍTULO 7

Como Ler uma Carta

O SENTIDO DAS EPÍSTOLAS

MOISÉS SILVA

Há mais de meio século, um filósofo americano interessado especificamente nos desafios do ensino superior chegou à conclusão de que os estudantes precisavam de ajuda para captar o sentido dos livros. E o que era verdadeiro acerca dos estudantes também se aplicava em mesmo grau às pessoas em geral. Conseqüentemente, ele publicou um volume intitulado *How to Read a Book* (Como ler um livro).⁶⁸ Embora alguns se admirem de alguém que ainda não saiba ler um livro pudesse ler esse, o volume tornou-se um sucesso instantâneo.

Não é de surpreender que a habilidade de decifrar um alfabeto e identificar palavras – e até mesmo ser capaz de captar o sentido de sentenças e parágrafos – é apenas um passo preparatório para a leitura “real”. Diferentes tipos de livros requerem diferentes estratégias de leitura, quer estejamos ou não conscientes do uso de tais estratégias. Todos nós podemos melhorar nossas habilidades enquanto buscamos ler obras desafiadoras com mais eficiência e precisão.

O título deste capítulo, porém, pode causar algum espanto. Qual poderia ser a dificuldade de ler correspondência pessoal? Afinal, se há algum tipo de escrita que pode ser lida por quase qualquer um, mesmo por pessoas de nível primário, é uma carta de um amigo. Este capítulo é necessário, porém, justamente porque a maioria de nós não lê 1 Coríntios ou Tiago como se fossem cartas.

⁶⁸ Mortimer J. Adler, *How to Read a Book: The Art of Getting a Liberal Education* (1940; ed. rev. Nova York: Simon & Schuster, 1972). A edição atual não tem mais o subtítulo.

Dizer essas coisas, entretanto, é levantar a questão do gênero literário. É mesmo necessário sugerir que as cartas de Paulo, por exemplo, são apenas como cartas pessoais modernas? O fato de que algumas vezes nos referimos a elas como *epístolas* (o que sugere documentos relativamente longos e formais) é uma indicação da diferença. Estudiosos têm discutido esta questão exaustivamente. No passado alguns pensavam que as cartas de Paulo deviam ser tratadas como as epístolas de escritores latinos como Cícero e Sêneca, ou seja, como documentos cuidadosamente elaborados com a intenção de ser lidos como obras literárias. Esse ponto de vista foi, de modo geral, abandonado. Não há nenhuma boa razão para pensar que Paulo teve quaisquer pretensões literárias quando escreveu esses documentos.

É igualmente claro, porém, que não são simplesmente cartas “pessoais”. Embora algumas poucas cartas de Paulo tenham sido escritas para indivíduos (1-2 Timóteo, Tito, e especialmente Filemom), até mesmo estas vão muito além de assuntos pessoais. Assim como nas outras cartas, os comentários pessoais desempenham um papel secundário e o tom geral é formal. Algumas delas contêm argumentação implícita e até mesmo mostram o uso de técnicas de retórica. Finalmente, o mais fundamental é que elas foram escritas com um tom de autoridade apostólica que dá a elas um caráter único.

Porém, por mais importantes que sejam essas características, não devem obscurecer o que é essencial acerca desses documentos do Novo Testamento: eles não foram originalmente escritos como os livros modernos publicados para grandes públicos – milhares de leitores que o autor nunca encontrou; eram, sim, cartas autênticas em que os autores, sob inspiração divina, deram instrução direta a uma igreja específica ou a um grupo de igrejas. (Mesmo aquelas que têm um caráter mais pessoal parecem dirigir-se à igreja da qual o recipiente era um líder). Na sabedoria e providência de Deus, os cristãos de todas as partes e de todos os tempos podem beneficiar-se dessas cartas como a Palavra de Deus para eles também. Se desejamos usá-las com responsabilidade, porém, precisamos respeitar seu caráter. Como observado no capítulo anterior, ler um relato histórico como se fosse uma poesia (ou vice-versa) é uma injustiça para com o escrito e leva a uma compreensão incorreta. Semelhantemente, ler uma das cartas de Paulo, como se fosse um livro técnico de referência ou um livro didático de seminário de teologia, pode nos enveredar pelo caminho interpretativo errado.

Lendo as Cartas do Novo Testamento por Inteiro

Talvez o aspecto mais óbvio ao ler uma carta é aquele que ignoramos mais facilmente quando lemos as epístolas do Novo Testamento. Todos nós, ao receber uma carta de um conhecido, procuramos lê-la inteira de uma sentada

(geralmente nem mesmo esperamos para nos sentar!). Em parte por causa das divisões em capítulos e versículos de nossas Bíblias modernas, os cristãos raramente dedicam o tempo necessário para ler toda uma epístola. Na realidade, podemos nos sentir merecedores de um tapinha nas costas se conseguirmos terminar a leitura de um capítulo inteiro.

O que pensar de um homem que recebe uma carta de cinco páginas de sua noiva na segunda-feira e decide ler apenas a terceira página naquele dia, a última página na quinta, a primeira página duas semanas depois, e assim por diante? Sabemos que ler uma carta de maneira tão fragmentada provavelmente não traz nada além de confusão. O sentido de um parágrafo na terceira página pode depender grandemente de algo dito no começo da carta – ou seu real sentido pode não ficar aparente até que a próxima página seja lida. Quanto mais bem redigida a carta, mais arriscado seria dividi-la arbitrariamente em segmentos. Além disso, parte do sentido de um documento é o impacto total que provoca no leitor, e esse sentido, com frequência é mais do que a soma de suas partes.

Outra maneira de afirmar esses pontos é dizer que seções específicas em uma carta do Novo Testamento *devem ser lidas no contexto*. Como vimos antes, a interpretação contextual é um dos princípios básicos a ser lembrados quando buscamos compreender o que as pessoas dizem e escrevem. Ironicamente, muitos leitores costumam ignorar este princípio justamente quando mais precisam dele, isto é, quando estão tentando dar sentido a uma passagem difícil.

Um bom exemplo disso é Hebreus 6.4-6, que parece ensinar que os cristãos podem perder a fé e que, se isso acontecer, eles não podem ser restaurados novamente. Ao se concentrarem nesses versos de maneira isolada do resto do livro, os leitores podem criar um bom número de interpretações, sendo que todas são defensáveis de um jeito ou de outro: (1) cristãos podem, de fato, perder sua salvação permanentemente; (2) cristãos podem perder sua salvação, mas a restauração é possível; (3) os cristãos podem perder seus galardões, mas não a sua salvação; (4) a passagem fala de pessoas que são apenas cristãos professos, mas não verdadeiramente regenerados; (5) a passagem é puramente hipotética; (6) a passagem não lida realmente com a salvação pessoal mas com questões cristãs-judaicas mais amplas. E assim por diante.

Como desejamos ilustrar somente um princípio de interpretação, não nos preocupemos por enquanto com qual dessas compreensões está correta; pensemos em como abordar o problema. É justo dizer que a maioria dos cristãos que se vêem desorientados com essa passagem tem apenas uma vaga idéia de qual seja o propósito geral de Hebreus, e mesmo aqueles que tentam ler o livro com algum cuidado geralmente acabam um tanto confusos. Porque

esse assunto não é familiar a nós, achamos Hebreus uma epístola difícil de entender. Como resultado, tentamos dar sentido a 6.4-6 – uma passagem muito difícil em um livro difícil – ignorando seu contexto, mesmo que seja exatamente o tipo de passagem que exige atenção especial para o contexto!

Deveríamos ler completamente toda a epístola diversas vezes, talvez em diferentes versões, até que nos tornemos bastante familiarizados com seu conteúdo, seus interesses e propósitos aparentes do autor, o modo como o argumento é desenvolvido, e assim por diante. Uma característica importante que descobriremos é que 6.4-6 não é a única passagem desse tipo no texto. De fato, há quatro outras passagens chamadas de “passagens de advertência” em Hebreus (2.1-4; 3.7-15 e continuando através do capítulo 4; 10.26-31; 12.25-29). Quando tomamos o argumento do livro como um todo, parece menos provável que essas quatro advertências estivessem tratando de situações diferentes. Pelo contrário, elas criam um efeito cumulativo. O autor está profundamente interessado em seus leitores e tentando cuidadosamente atingir seu grande alvo, ou seja, alertá-los para que não cometam algum pecado terrível que trará o severo julgamento de Deus.

Tendo reconhecido essa característica da carta, eliminamos mais do que depressa algumas interpretações sobre o texto de 6.4-6. A idéia de que a passagem está falando sobre a perda de galardões, por exemplo, simplesmente não se enquadra no caráter da carta como um todo; é uma interpretação que não pode ser apoiada a partir do contexto. De maneira semelhante, qualquer visão que menospreze o elemento pessoal também é suspeita, porque outras advertências (esp. 3.12) deixam claro que o que está em jogo é o relacionamento individual com Deus. Novamente, a visão que toma a passagem como puramente hipotética faz pouco sentido. Qual é a razão de escrever toda uma carta, com tais advertências severas e emocionais para prevenir algo que na realidade não pode acontecer?

Decidir entre as opções restantes não é fácil e exige que levemos outros fatos em conta. Todavia, pode-se ver claramente que, quanto mais difícil a passagem, precisamos da máxima atenção à relação da passagem com o contexto de todo o documento.

Lendo as Cartas do Novo Testamento Historicamente

Todo documento escrito deveria ser lido “historicamente”, ou seja, deveríamos levar em consideração que foi escrito por um determinado indivíduo (ou grupo de indivíduos) em determinada época na História e motivado por alguma ocasião em particular. Apesar disso, alguns tipos de escrita podem ser compreendidos muito bem mesmo quando conhecemos relativamente pouco de seu contexto histórico. Ser capaz de ler livros de ciência no colegial, por

exemplo, não depende tanto de se conhecer quais foram seus autores ou qual pode ter sido sua situação histórica.⁶⁹ Em outras palavras, livros didáticos são dirigidos a públicos muito amplos, para estudantes por todo o país, cujas experiências pessoais variam grandemente.

Por outro lado, pense numa coluna de um jornal de um colégio. Nesse caso temos um escrito dirigido a um público muito mais homogêneo. Todos os estudantes compartilham muitas experiências importantes e uma base de conhecimento comum. Eles pertencem a uma região geográfica bem definida. Todos sabem quem é o diretor e a maioria dos professores. O que é mais importante, compartilham percepções em comum sobre a escola, as pessoas que são parte dela, e os desafios que ela oferece. O jornal da escola, portanto, será compreendido por esses estudantes de um modo que um estranho não pode entender tão facilmente – mesmo os pais podem ter que lutar com isso de vez em quando! Observe também que, em contraste com os livros didáticos, editoriais em um jornal estudantil tem uma expectativa de vida muito curta. O que era um “assunto quente” em uma edição particular do jornal possivelmente não terá nenhuma influência no ano seguinte, ou mesmo no mês seguinte.

E quanto às cartas do Novo Testamento? Os estudiosos bíblicos freqüentemente se referem a essas cartas como escritos *ocasionais*. Com isso, buscam enfatizar que Paulo, por exemplo, escreveu suas cartas para suprir as necessidades históricas específicas. Não é como se o apóstolo, não tendo nada melhor para fazer, pensasse ser uma boa idéia escrever um artigo teológico para qualquer um que pudesse estar interessado nele! Pelo contrário. Sempre houve uma ocasião concreta que o motivou a escrever esses documentos. Normalmente, era em razão de igrejas específicas estarem experimentando problemas que tinham de ser resolvidos; em alguns casos, como com os gálatas, a necessidade era urgente.

Pelo fato de as cartas de Paulo lidarem com princípios perenes, é fácil não darmos importância ao seu caráter ocasional. Se arrancarmos I Coríntios de seu contexto histórico, a mensagem precisa de seu documento nos escapará. O que é pior, poderíamos deixar de interpretar corretamente ou aplicar indevidamente seu sentido. Tome o capítulo 7, verso 1: “É bom que o homem não se case” (NVI; lit. “não tocar uma mulher”). Alguns concluem a partir dessas palavras que o casamento é uma coisa má a ser evitada. Tal interpretação, porém, dificilmente é consistente com o ensino bíblico mais geral, ou até

⁶⁹ Mesmo neste caso tais questões não são completamente irrelevantes. Se um livro de astronomia tem quatro décadas, conhecer esse fato afeta o modo como lemos. Se descobrimos que o autor de tal texto tem uma motivação fortemente ideológica (tal como o anticriacionista Carl Sagan, ou talvez alguém determinado a provar que o mundo foi criado em seis dias de 24 horas), provavelmente pretendemos levar esse fato em conta, enquanto buscamos interpretar declarações específicas no livro.

mesmo com as próprias declarações de Paulo em outros lugares (cf. Ef 5.22-33 e 1Tm 3.2; 4.3).

Ao que parece, entre as muitas questões que dividiram os crentes de Corinto, uma das mais significativas tinha a ver com diferentes idéias sobre sexo e casamento. Algumas pessoas na igreja tinham uma visão muito liberal. Pensavam, por exemplo, que era justificável para um cristão unir-se a uma prostituta (6.15,16). Quando um sujeito em seu meio tornou-se íntimo de sua madrasta, essas pessoas não puderam condená-lo (5.1,2). Outro grupo na igreja, porém, talvez em reação, foi a outro extremo. Criam que até mesmo no casamento o sexo deveria ser evitado (7.3-5), pois assim poderiam também não se casar. Em apoio à sua posição, provavelmente recorreram ao fato de o próprio Paulo ser solteiro.

Pode-se notar facilmente a dificuldade que estava diante de Paulo. Visto que o grupo mais rigoroso se opunha à imoralidade, ele desejava apoiá-los o quanto possível. Além disso, há certas vantagens em continuar solteiro, e assim ele não queria condenar aqueles que, pelas razões corretas, haviam escolhido não se casar. O casamento, entretanto, é uma instituição divina a ser defendida, e há também importantes razões práticas para a maioria das pessoas se casar. Assim, quando ele começa sua discussão no capítulo 7, Paulo afirma o que pode ter sido algum tipo de lema entre o grupo mais rigoroso: “É bom que o homem não toque em mulher.” Ao fazê-lo, reconhece que existe alguma verdade na posição desse grupo, mas então continua desenvolvendo essa declaração e corrigindo os abusos.

Se, em vez de escrever uma carta, Paulo tivesse composto um tratado sobre ética cristã, seria razoável esperar um capítulo completo sobre casamento que desse uma apresentação mais “equilibrada”. Porém, devido ao fato de Paulo ter escrito 1 Coríntios para tratar de problemas históricos específicos, o capítulo 7 precisa ser compreendido à luz desses problemas. Além disso, devemos ter em mente que, como resultado, suas instruções naquele capítulo são apenas uma parte do que a Bíblia como um todo ensina sobre casamento.

A próxima pergunta de grande importância que deve ser feita é: Como podemos dizer qual foi o contexto histórico das cartas do Novo Testamento? O livro de Atos nos dá alguma importante informação sobre o ministério de Paulo e, desse modo, nos oferece uma estrutura básica para a leitura das cartas. Infelizmente, muitos detalhes estão ausentes. Documentos históricos além da Bíblia lançam interessante luz aqui e acolá, mas ainda nos deixam com buracos importantes. A partir daí, via de regra, dependemos de evidência interna, ou seja, a informação que podemos apreender a partir das próprias cartas. O problema é que essa evidência, para a maior parte, é indireta. Paulo não ordenou primeiramente a situação em Corinto, por exemplo, antes de passar a

tratar dela. Não era necessário fazê-lo! Os Coríntios estavam plenamente conscientes dos problemas. Nós, por outro lado, somos forçados a *supor* quais *teriam* sido os problemas.

Em outras palavras, temos que “ler nas entrelinhas” a fim de reconstruir o contexto histórico. Por essa razão algumas pessoas podem objetar nossa ênfase sobre a interpretação histórica. Elas argumentarão que essa abordagem injeta subjetividade demais no processo, visto que estudiosos diferentes surgirão com diferentes reconstruções.

Esse tipo de objeção é usada não apenas por cristãos evangélicos que desejam preservar a autoridade e a clareza das Escrituras. Há também um segmento entre os estudiosos contemporâneos que prefere tratar as cartas do Novo Testamento estritamente como objetos literários, ou seja, mais ou menos desligados de seu contexto histórico. Um estudioso simpatizante desse ponto de vista reclama que outros estudiosos dependem grandemente da “leitura-espelho”. Em sua opinião, eles admitem de forma demasiado fácil que no texto aos gálatas, por exemplo, podem ver o reflexo das pessoas que estavam causando problema entre as igrejas da Galácia.⁷⁰

Em resposta, podemos prontamente admitir que a leitura nas entrelinhas pode ser um exercício perigoso e que o método muitas vezes é objeto de abuso. Devemos ter em mente, porém, que toda leitura de um texto *requer* uma certa observação das entrelinhas. Como vimos no capítulo 1, a compreensão é possível somente dentro da estrutura de um conhecimento suposto. A breve carta de Paulo aos gálatas teria se tornado uma enciclopédia de inúmeros volumes se o apóstolo tivesse enunciado cada detalhe que constitui a rede total de conhecimento relevante à sua mensagem.

Assim, a pergunta não é *se* devemos ler nas entrelinhas mas *como* devemos fazê-lo. Certamente, quanto mais uma interpretação depende das inferências (e não de declarações explícitas no texto), menos persuasiva ela é. Se uma reconstrução histórica perturba (em vez de reforçar) o sentido aparente de uma passagem, precisamos ser céticos em relação a ela. Por outro lado, se um estudioso propõe uma reconstrução que surge do texto em si, e se essa reconstrução por sua vez ajuda a dar sentido a difíceis declarações no texto, não precisamos rejeitá-la com base no fato de ser apenas uma teoria.

Um bom critério para avaliar a validade assim como o valor que uma teoria pode ter para a exegese é fazer esta pergunta: A interpretação de uma passagem particular poderia ser sustentada *mesmo se não tivéssemos a teoria*? Uma boa interpretação não deve depender tão fortemente de inferências que não possam sustentar-se por si próprias sem a ajuda de uma construção

⁷⁰ George Lyons, *Pauline Autobiography: Toward a New Understanding*, SBLDS 73 (Atlanta: Scholars Press, 1985), cap. 2.

teórica. Uma teoria sobre a situação histórica pode nos ajudar a ficar mais atentos para certas características do texto que poderíamos de outra forma ignorar; mas, em última análise, é o texto que deve ser determinante.

Voltemos agora a 1 Coríntios. A teoria sobre a situação histórica controla nossa leitura do texto, ou o texto em si sugere a teoria? Note que a questão surgiu porque tínhamos consciência de uma dificuldade no texto. Ou seja, à primeira vista, Paulo parece dizer algo que é inconsistente com outros aspectos de seu ensino. Em segundo lugar, lembre-se que temos clara informação dos capítulos 5-7 sobre as disputas entre os coríntios quanto ao comportamento sexual. Além disso, o capítulo 7 começa referindo-se a uma carta que os coríntios enviaram a Paulo, e claramente foi essa carta que levantou a questão do casamento. Podemos dizer, então, que a concepção básica de nossa interpretação, embora sugerida por certas inferências históricas, depende primariamente do texto em si, e não de especulação extravagante.

Outros aspectos de nossa interpretação podem ser menos certos. Mencionamos, por exemplo, que a teoria de que a declaração “é bom para o homem não tocar em mulher” pode ter sido uma expressão usada por uma das facções coríntias. Não há como provar que essa teoria esteja certa ou errada. Mas observe que a teoria não é de todo essencial para a interpretação. Mesmo se essas palavras fossem originais de Paulo, nossa leitura geral da passagem pode ainda ser facilmente apoiada.

Uma boa compreensão do contexto histórico de um documento pode ajudar-nos não apenas a lidar com versículos difíceis; pode também aumentar nosso entendimento sobre uma carta como um todo. Considere a carta de Paulo aos Filipenses. A maioria dos cristãos familiarizados com este livro pensa imediatamente na repetida ênfase de Paulo sobre o tema da alegria assim como o notável “hino de Cristo” em 2.6-11. Essas características, assim como a óbvia cordialidade do apóstolo por seus irmãos e irmãs em Filipos, sugere a muitos leitores que essa igreja era uma congregação-modelo, talvez sem muitos problemas.

Uma pequena leitura nas entrelinhas, porém, sugere um outro quadro. De fato temos certa evidência externa de que essa igreja estava localizada na província da Macedônia. Atos 16, por exemplo, conta a fundação da congregação por Paulo, Silas e Timóteo. Além disso, 2 Coríntios 8.1-5 deixa claro que esses crentes eram muito pobres e, apesar de sua pobreza, excepcionalmente generosos em apoiar o ministério de Paulo. Paulo comenta esse mesmo fato em Filipenses, tanto no início da carta (1.5, onde a palavra *cooperação* quase que certamente se refere ao seu apoio financeiro) e no fim (4.14-16).

Uma leitura cuidadosa de Filipenses 4.10-19 dá-nos a nítida impressão de que os problemas financeiros da congregação tinham se tornado uma preocupação crescente. Paulo havia acabado de receber um presente dessa igreja pelas

mãos de seu mensageiro, Epafrodito (2.25). Conquanto o apóstolo queira expressar seus mais profundos agradecimentos por esse presente, ele claramente deseja evitar a sugestão de que a abundância material é a chave para sua felicidade (observe esp. 4.11 e 17). Ele termina a passagem assegurando-lhes que Deus atenderá às suas necessidades (v. 19).

Tendo observado esses detalhes, outras características da carta começam aparecer de uma nova maneira. Por exemplo, a forte exortação de Paulo para não ficarem ansiosos (4.6,7) provavelmente estava relacionada às preocupações financeiras deles. Além disso, ao que parece, as numerosas referências à alegria na carta indicam, não que os filipenses eram um grupo alegre, mas exatamente o oposto. Haviam perdido o seu contentamento cristão, e Paulo deve persuadi-los a recobrá-lo! Uma chave para essa recuperação é poderem entender que a verdadeira alegria não depende do que se tem: “Aprendi a viver contente em toda e qualquer situação” (4.11). Devemos alegrar-nos *no Senhor* (3.1; 4.4) porque podemos fazer todas as coisas por intermédio dele (4.13).

Mais séria ainda, porém, era a presença da dissensão dentro da igreja. A maior parte dos leitores da Bíblia não imaginava que os filipenses precisavam enfrentar esse tipo de problema, o que de fato é o caso. As exortações em favor da unidade e humildade estão presentes em 2.1-4 por alguma razão. Certos leitores parecem pressupor que Paulo achava que seria agradável falar nesse assunto! Os comentários introdutórios (v. 1) estão cheios de emoção e revelam a profunda preocupação, enquanto a advertência contra o egoísmo (v. 4) está proximamente relacionada com aquilo que ele teve de dizer para a mais dividida entre as igrejas primitivas, a congregação de Corinto (veja 1Co 10.24). Paulo até mesmo decide apresentar nomes. Na raiz da dissensão estava alguma séria discordância entre dois importantes membros, Evódia e Síntique (4.2,3).

Com base em Filipenses 2.19-30, além disso, pode-se supor razoavelmente o que a igreja disse a Paulo na mensagem que acompanhou seu presente. “Estamos tendo sérios problemas, Paulo. Precisamos de você aqui. Se você não puder vir, por favor, envie-nos seu amigo querido Timóteo. Você pode ficar com Epafrodito para sua assistência.” É claro que essa possível comunicação dos filipenses não sobreviveu assim; essa mensagem é especulativa (outro exemplo de reconstrução histórica) e certamente não-essencial para a compreensão desses versos. Todavia a passagem, e até mesmo Filipenses como um todo, toma um novo significado e faz muito mais sentido quando lemos sob essa luz.

De qualquer forma, é fácil ver como nossa percepção de uma carta pode ser aumentada de modo significativo se fizermos um esforço para identificar

suas origens históricas. Novamente, deveríamos lembrar que a razão por que somos capazes de entender cartas contemporâneas enviadas a nós é que temos pleno conhecimento de sua origem e contexto (e que a razão por que algumas vezes interpretamos mal essas cartas é justamente causada por alguma falha em nosso conhecimento do contexto). Note ainda que tratar as cartas do Novo Testamento historicamente é um importante método para aplicar com sucesso a primeira parte deste capítulo, isto é, a necessidade de ler cartas como documentos inteiros. Se fizermos isso, seremos não apenas capazes de apreciar a mensagem total das cartas; estaremos em melhor posição para resolver quaisquer problemas interpretativos que possam surgir à nossa frente.

Lendo as Cartas do Novo Testamento como Documentos Literários

Uma das razões de as cartas do Novo Testamento serem algumas vezes referidas como *epístolas* é que parecem mais formais em caráter do que se espera de uma típica correspondência pessoal. Neste ponto precisamos ter uma visão equilibrada. Tendo em vista que Paulo escreveu esses documentos como apóstolo, devemos mesmo esperar algo mais que alguns rabiscos apressados. O próprio fato de ele ter usado secretários sugere um cuidado especial durante a redação.⁷¹

Em décadas recentes, estudiosos começaram a atribuir maior reconhecimento às qualidades literárias das cartas do Novo Testamento. É aparente, por exemplo, que Paulo tinha algum conhecimento das técnicas ensinadas por professores de retórica do mundo antigo. Já a extensão de seus conhecimentos dessa técnica é uma questão aberta para debate. Semelhantemente, nem todos os estudiosos concordam sobre se Paulo fez uso consciente dessas técnicas. Podemos continuar insistindo que Paulo não enxergava suas cartas primariamente como obras literárias para publicação geral. Porém, há muito a ser aprendido de estudos atuais sobre o caráter retórico dos documentos bíblicos.

Nenhuma carta recebeu mais atenção a esse respeito do que a epístola de Paulo aos cristãos da Galácia. O fato em si é sugestivo. Dado o tom altamente emocional e urgente dessa carta, *não* se deveria esperar que fosse uma obra cuidadosamente elaborada. Na realidade, Gálatas tem sido frequentemente usada como evidência de que Paulo podia escrever em estilo “rude”. (Um dos mais conhecidos exemplos dessa impolidez é Gálatas 2.4,5, que, falando estritamente, é uma sentença incompleta no grego). Ao mesmo tempo, estudiosos reconhecem que o argumento da carta é disciplinado e bem-elaborado. Mas quão literária é essa obra?

⁷¹ Observe esp. Rm 16.22. É geralmente reconhecido que era dado algum arbítrio ao escriba (ou amanuense) na escrita da carta.

Podemos começar observando alguns itens bastante óbvios sobre a estrutura de Gálatas. Como faz em suas outras cartas, Paulo começa esta com uma saudação (“Paulo...: graça e paz...”) e termina com uma bênção (6.18). Além disso, podemos identificar uma seção mais longa de *introdução* à carta (1.1-10) e outra de *conclusão* (6.11-18). Entre essas duas seções temos o *corpo* da carta, que, por sua vez, é dividido em diversas seções. A primeira (1.11-2.21), em que Paulo parece defender sua autoridade independente, tem um sabor histórico; a segunda (3.1-4.31) é mais argumentativa e doutrinária; a terceira (5.1-6.10) é primariamente exortatória, ou seja, caracterizada por exortações.⁷²

Quando recebemos uma carta de um amigo, não tentamos normalmente apresentar um esboço. Por que deveríamos fazê-lo com as cartas de Paulo? Parte da resposta é que essas cartas são um pouco mais longas (no caso de Romanos e 1-2 Coríntios, diríamos *muito* mais longas) do que uma correspondência pessoal típica; estar atento para os pontos onde ocorrem as mudanças de tópico pode ajudar a orientar o leitor. Mas há uma questão mais fundamental aqui. Até mesmo uma carta informal de um amigo tem uma certa estrutura, quer o escritor tivesse consciência disso ou não. Em alguns casos, para ser claro, o argumento pode ser um pouco incoerente e não apresentar um esboço inteligível. É sempre verdade, porém, que nossa habilidade para entender uma carta (ou qualquer outro documento) está ligada a quão acuradamente percebemos sua estrutura. Esse processo de identificação é grandemente inconsciente, mas, se recebermos uma carta mais longa e complicada, podemos começar a nos perguntar sobre questões estruturais (“Estaria o advogado falando sobre algo mais neste parágrafo, ou eu perdi a ligação?”). Quanto mais explícitos formos com respeito a essas questões, mais sensíveis nos tornamos para com a informação que o contexto traz.

Além disso, este tipo de estudo fornece os meios para se comparar as várias cartas entre si, a fim de que possamos identificar o que é peculiar a cada uma delas. Ao estudarmos as saudações nas cartas de Paulo, por exemplo, percebemos que a maioria delas é bastante curta. Apenas duas delas, Romanos e Gálatas, são expandidas para incluir material substancial. No caso de Gálatas, esse detalhe pode muito bem ser uma evidência adicional da urgência com que Paulo escreveu essa carta. Ele não mencionaria logo de início seu título de apóstolo, se não sentisse a necessidade de negar uma das acusações que motivaram a redação da carta, de modo que ele nos assegura: “apóstolo – não da parte de homens, nem por intermédio de homem algum, mas por Jesus Cristo e por Deus Pai.”

⁷² Este esboço tradicional do corpo de Gálatas pode ser encontrado, com algumas variações menores, em muitos comentários e obras conhecidas. Veremos, porém, que estudiosos recentes têm discutido sobre alguns importantes detalhes e até mesmo sobre a abordagem geral.

A segunda parte da introdução (1.6-10) é até mais interessante. Nesse ponto, em suas outras cartas Paulo sempre faz seus agradecimentos (ou pronuncia uma bênção) a Deus pelas pessoas a quem ele estava escrevendo. Aqui, entretanto, em lugar de começar com “Eu agradeço a meu Deus”, ele exclama: “Admira-me que estejais passando tão depressa daquele que vos chamou na graça de Cristo para outro evangelho.” Alguém familiarizado com as cartas de Paulo acharia essa observação completamente inesperada, e é o inesperado que causa maior impressão sobre nós. O que é mais importante, o ato de Paulo divergir dessa maneira de sua prática nos diz muito acerca de seu estado e motivação ao escrever Gálatas.

Até aqui tudo bem. Muito poucas pessoas objetariam este tipo de discussão ou o esboço no qual está baseada. Mas é possível admitirmos que Paulo tenha feito uso maior das técnicas literárias? Há muito tempo foi observado que em Gálatas 4.4,5 o apóstolo parece usar um *quiasmo*, ou seja, uma ordenação de cláusulas em um padrão A-B-B'-A':

Deus enviou seu Filho, nascido de mulher, {A}
nascido sob a lei, {B}
para resgatar os que estavam sob a lei {B'}
a fim de que recebêssemos a adoção de filhos. {A'}

Tomando essa passagem como indicação – assim como mais uma prova de que quiasmos eram usados com freqüência no mundo antigo – um estudioso do Novo Testamento nos anos 60 pensou ter detectado outro e mais sofisticado quiasmo em Gálatas.⁷³ Na realidade, ele propunha que Gálatas como um todo tratava-se de um imenso quiasmo, composto de quiasmos secundários, que, por sua vez, eram feitos de quiasmos terciários, e assim por diante. A noção de que Paulo, ou qualquer outra pessoa sã investiria o tempo e o esforço para compor esse tipo de escrito sem nenhum benefício aparente (afinal, levou vinte séculos para alguém descobri-lo) foi demais para os estudiosos contemporâneos, a maioria dos quais não foi persuadida por essa teoria. A maior objeção a ela, porém, é que funciona somente forçando a evidência. Conquanto alguns dos quiasmos propostos pelo autor são intrigantes e possam ser válidos, muitos outros dificilmente podem ser considerados por meio de uma leitura natural do texto.

Mais persuasivo, embora ainda questionável, é a sugestão de que Gálatas reflete em sua estrutura os princípios retóricos da antiga oratória grega e latina. Particularmente influente tem sido a proposta de que Gálatas foi composta como uma “carta apologética”, com as seguintes seções:

⁷³ John Blich, *Galatians in Greek: A Structural Analysis of St. Paul's Epistle to the Galatians, with Notes on the Greek* (Detroit: University of Detroit Press, 1966). Subseqüentemente ele escreveu um comentário baseado nessas investigações; veja seu *Galatians: A Discussion of St. Paul's Epistle*, *Householder Commentaries* 1 (Londres: St Paul, 1969).

Prescrito epistolário, 1.1-5

Exordium (introdução aos fatos), 1.6-11

Narratio (declaração dos fatos), 1.12-2.14

Propositio (resumo do conteúdo legal da *narratio*), 2.15-21

Probatio (provas ou argumentos), 3.1-4.31

Exhortatio (exortações), 5.1-6.10

Pós-escrito epistolário, 6.11-18⁷⁴

Alguns estudiosos discutem sobre a identificação precisa de Gálatas como uma carta apologética, outros protestam contra vários detalhes do esboço. Mesmo esse esboço cuidadoso não é capaz de considerar todos os fatos (ex.: as exortações não se encaixam em qualquer padrão conhecido em escrita de correspondência formal). Mais fundamental é a objeção de que o fato de Paulo usar com tal detalhamento as regras da oratória pareceria inconsistente com seu repúdio à eloquência de um discurso (1Co 2.1-5; 2Co 11.6; Cl 2.4).

Quaisquer que sejam os problemas, há um crescente reconhecimento da necessidade de se analisar as cartas do Novo Testamento à luz das práticas retóricas antigas. Esse desenvolvimento na erudição moderna tem tido algumas valiosas repercussões, das quais uma das mais importantes é a renovada apreciação pela integridade e coerência desses documentos. Um exemplo interessante é a carta de Paulo aos Filipenses. No passado, alguns estudiosos argumentaram que Filipenses era, na verdade, composta de duas ou três cartas diferentes. Estudos retóricos recentes, porém, mostram que esse documento é um todo literário e que as teorias de fragmentação não podem corresponder à sua estrutura.

Lendo as Cartas do Novo Testamento Teologicamente

Mesmo após termos feito um esforço especial para entender as epístolas como documentos inteiros, questionando seu contexto histórico e estrutura literária, ainda nos resta uma tarefa crucial – a interpretação teológica. Na história da moderna erudição bíblica, esta tarefa tem, muitas vezes, sido minimizada, ignorada ou mesmo rejeitada no todo como algo que está fora da responsabilidade do intérprete. Nas décadas recentes, porém, a validade da reflexão teológica tem-se tornado extensamente reconhecida. Visto que as cartas do Novo Testamento, especialmente as de Paulo, tratam de questões teológicas de modo mais direto e extenso do que outras partes das Escrituras, as discussões sobre a teologia paulina são agora mais numerosas do que grãos de areia na praia.

Na realidade, os estudiosos têm diversas idéias sobre o que significa interpretar a Bíblia teologicamente. Para alguns, parece ser um exercício de

⁷⁴ Hans Dieter Betz, *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, Hermeneia (Filadélfia: Fortress, 1979), pp. 14-25.

descobrir “contradições” entre os autores bíblicos (ex.: Paulo *versus* Tiago), ou mesmo entre dois escritos do mesmo autor (ex.: Romanos *versus* Gálatas). No outro extremo, alguns estudiosos conservadores dedicam tanto de sua atenção às características comuns entre os escritores das Escrituras que a mensagem bíblica torna-se irrelevante.

Aqui, como muitas vezes é o caso, é necessário equilíbrio. Por um lado, um compromisso evangélico com a unidade divina das Escrituras certamente implica que devemos interpretar livros individuais dentro do contexto teológico total da Bíblia, a fim de que a ligação entre as partes e o todo torne-se tão clara quanto possível. Por outro lado, a sensibilidade para com o caráter humano e histórico das Escrituras nos levará a reconhecer e até mesmo enfatizar a peculiaridade de cada porção. Na realidade, uma das diretrizes hermenêuticas mais úteis que podemos usar consiste em perguntar a cada escrito: “Por que Deus incluiu *este* livro no cânon? Qual é a sua contribuição para o ensino total das Escrituras? Qual é o seu lugar na história da revelação?”

Quando estudiosos abordam a Bíblia teologicamente, um tópico muito comum de discussão é se podem identificar um elemento unificador no pensamento de um escritor. Conseqüentemente, muita tinta foi gasta em assuntos como “o centro da teologia paulina”. Quer possamos apresentar tal centro ou não – isto é, um núcleo doutrinário que considera tudo o mais que Paulo ensina – é uma questão com a qual não precisamos nos preocupar. Fica claro, todavia, que Paulo prestou atenção a conceitos fundamentais, e se desejarmos interpretar seus escritos com responsabilidade, teremos que considerar como essas idéias básicas relacionam-se com passagens específicas.

No tempo da Reforma Protestante, estudos teológicos procuravam concentrar-se no ensino do apóstolo sobre a justificação individual pela fé e não pelas obras. Hoje em dia, porém, alguns argumentam vigorosamente que essa compreensão, motivada pelas experiências pessoais de Lutero, reflete uma distorção de Paulo. Tal crítica é certamente uma reação extremada. Pode-se ainda argumentar persuasivamente que a doutrina da justificação pela fé funciona como um tipo de rótulo conceitual que ajuda a dar sentido a grande parte do ensino de Paulo. Entretanto, há alguma verdade em toda falsidade, e os estudiosos modernos apresentam um ponto importante quando argumentam que uma questão mais ampla, o relacionamento entre judeus e gentios, deveria desempenhar um papel mais proeminente em nossa interpretação do ensino de Paulo.

Mesmo o argumento de Gálatas 3, tão vital para a doutrina da justificação, é motivado e fortalecido por uma questão maior e dominante, a saber: Quem são os verdadeiros descendentes de Abraão? Poderiam surgir objeções, tendo em vista que a estrutura da epístola de Romanos é motivada pela mes-

ma pergunta. Fazer tal pergunta, todavia, é refletir sobre a natureza da história redentora e desse modo sobre a forma como Deus cumpriu suas promessas. Como vimos em nossa discussão dos Evangelhos, um aspecto central do ensino de Jesus foi precisamente o tema do cumprimento. Sua declaração de que o reino de Deus tinha vindo implicava a chegada dos “últimos dias” e nos leva a pensar em sua mensagem como tendo um caráter escatológico básico.

Não é de causar espanto que alguns estudiosos detectaram uma ênfase semelhante em outras partes do Novo Testamento, especialmente nos escritos de Paulo.⁷⁵ Na verdade, fica claro que Paulo compreendia a vinda de Cristo – em particular, sua ressurreição e exaltação – como a mais importante virada na história da redenção. O foco escatológico do ensino de Paulo é algumas vezes muito explícito, como em 1 Coríntios 10.11, onde ele diz que os cristãos experimentam “o cumprimento [lit., o fim] dos tempos”. Mesmo onde não está enunciado, esse tema parece fornecer a estrutura para a teologia geral de Paulo.

Esta perspectiva pode ser muito útil para corrigir nossa compreensão de passagens específicas. Em Romanos 1.3,4, por exemplo, em que Paulo parece resumir a essência do evangelho que prega, ele focaliza Cristo como aquele que, por um lado, “nasceu da semente de Davi segundo a carne”, mas por outro lado “foi determinado Filho de Deus em poder segundo o Espírito de santidade na ressurreição dos mortos” (trad. lit.). Tradicionalmente, essa declaração era compreendida como uma referência às duas naturezas de Cristo, com a palavra *carne*, indicando sua natureza humana, e a palavra *espírito* a sua natureza divina. A idéia resultante era que, na ressurreição, a divindade de Jesus havia sido demonstrada. Essa visão reflete-se parcialmente na NVI: “que, quanto à sua *natureza humana* era um descendente de Davi, e que, por intermédio do Espírito de santidade *foi declarado* com poder para ser o Filho de Deus por sua ressurreição dos mortos” (itálicos acrescentados).

Entretanto, alguns intérpretes recentes, argumentam persuasivamente que a passagem não se refere às duas naturezas (coexistentes) de Cristo, mas, em lugar disso, aos dois estágios (sucessivos) de sua obra messiânica, ou seja, sua humilhação e sua exaltação.⁷⁶ Embora Cristo fosse eternamente divino, o título *Filho de Deus* provavelmente refere-se àquilo que Ele se tornou na ressurreição, ou seja, o Messias exaltado, vitoriosó (o verbo traduzido “declara-

⁷⁵ Um dos escritores mais recentes a apresentar esse ponto foi Geerhardus Voos, *The Pauline Eschatology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1930). A mais completa exposição dessa perspectiva é de H. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975). Pelo que segue, cf. a útil discussão em Richard B. Gaffin, Jr., *The Centrality of the Resurrection: A Study in Paul's Soteriology* (Grand Rapids: Baker, 1978). Algum material acima vem de Moisés Silva, “Systematic Theology and the Apostle to the Gentiles” (a sair em *TJ*).

⁷⁶ Veja a extensa discussão em Gaffin, *Centrality*, pp. 98-114, e a literatura citada por ele.

do” pela NVI tem uma força muito maior, como “determinar, estabelecer, apontar”). Os dois estágios de Cristo, portanto, refletem dois períodos diferentes na história da redenção: o presente tempo mau da carne e o tempo glorioso futuro do Espírito. O próximo relacionamento entre o Cristo ressuscitado e o Espírito Santo é enfatizado em outras passagens, tais como Romanos 8.11; 1Co 15.44,45; 2Co 3.17,18.

A maravilhosa verdade contida em Romanos 1.3,4 e em passagens paralelas, portanto, é que com a ressurreição de Cristo a era futura torna-se uma realidade agora, pelo menos em parte, para aqueles que estão unidos com Cristo nessa ressurreição. Na verdade, no capítulo 6 da mesma carta, o apóstolo indica os cristãos como aqueles que morreram com Cristo e que já foram ressurretos com ele para uma nova vida. Em razão de o Espírito Santo, que é a essência da era por vir, ter sido dado a nós no primeiro episódio de nossa herança (cf. Ef. 1.13,14), fomos transportados, em um sentido muito real, para o céu e nos sentamos lá com Cristo (Ef 2.6; Cl 3.1-4; cf. Fp 3.20).

Entretanto, não está a “presente era perversa” (Gl 1.4) ainda conosco? Paulo não reconhece que os cristãos continuam a viver “na carne” (Gl 2.20 lit.; NVI, “no corpo”)? É justamente aqui que a importância da mensagem paulina fica aparente. No pensamento judaico, “este mundo” deveria terminar com a inauguração da “era por vir”. Por outro lado, segundo Paulo (e sua visão é refletida em outro lugar no Novo Testamento), a nova era do Espírito com efeito sobrepõe-se à velha era da carne. Teólogos muitas vezes falam dessa perspectiva como uma tensão entre o “já e o ainda não”. Embora Jesus, com sua vinda, tenha instaurado o reino de Deus, e assim já tenha conquistado as forças do inimigo, ainda assim o pecado e a miséria continuam conosco até a consumação.

Essa verdade tem implicações abrangentes na maneira como interpretamos o Novo Testamento. Fica claro, por exemplo, que as declarações difíceis de Paulo sobre a lei Mosaica devem estar relacionadas à sua compreensão da carne e da morte. Embora o apóstolo claramente entenda a lei como divinamente outorgada e, portanto, inerentemente boa – implicando que ela tem relevância para o cristão (Rm 7.12; 1Co 7.19; Gl 5.14) – ainda assim ele afirma que, na fraqueza da carne, ela tornou-se instrumento de pecado e morte (cf Rm 7.8-10; 8.3; 1Co 15.56; 2Co 3.6-8). O pacto mosaico foi um acordo temporário, antecipando a vinda de Cristo (Gl 3.23-25).

Novamente, a doutrina da santificação é grandemente iluminada pela abordagem escatológica de Paulo. O conflito entre a carne e o Espírito experimentado pelos crentes (Gl 5.16-26) reflete uma luta não precisamente entre duas partes de cada indivíduo, mas sim entre duas forças de proporções cósmicas. Todavia, visto que já morremos para o pecado e não estamos sob a

sujeição da lei, mas vivos para Deus, somos assegurados de que o pecado não terá domínio sobre nós (Rm 6.14). À luz desta segurança, fica muito clara a responsabilidade do crente em levar uma vida obediente. Se o pecado foi destronado, simplesmente não temos desculpa quando desobedecemos a Deus. O Espírito de Cristo nos libertou do pecado e da morte. Podemos aprender a “mortificar os feitos do corpo” como filhos de Deus que são guiados pelo seu Espírito (Rm 8.13,14).

Lendo as Cartas do Novo Testamento como Documentos Autoritados

Devemos concluir este capítulo com um breve mas importante lembrete de que, assim como o restante das Escrituras, as epístolas vieram a nós do próprio Deus e, portanto, trazem consigo sua autoridade. Quando Paulo escreveu suas cartas, ele o fez com a consciência de falar as palavras de Deus (cf. 1Ts 2.13), e não hesitou em exercer sua autoridade apostólica quando necessário (cf. 2Ts 3.6).

Esse ponto precisa ser demonstrado porque nossa ênfase sobre as cartas como documentos históricos poderiam levar a uma diminuição de sua importância como Escritura. Não é comum ouvir comentários sobre o caráter *contextualizado* desses livros – deixando implícito que eles podem ter sido relevantes em um dado momento num contexto histórico particular, mas não agora. Como com todo erro, há uma medida de verdade nessa abordagem. Por exemplo, a maior parte dos cristãos hoje não crê que seja necessário para as mulheres cobrir a cabeça em adoração, como 1 Coríntios 11.5 sugere. A razão normalmente dada é que Paulo estava provavelmente tratando de uma prática cultural que é estranha a nós. Sem dúvida, certos mandamentos e princípios nas Escrituras (não apenas nas cartas!) são difíceis de ser aplicados hoje; retornaremos a este tópico em capítulo mais adiante.

Não devemos concluir, porém, que esse tipo de dificuldade seja típico. Falando de maneira geral, um conhecimento da situação histórica nos ajuda a refinar nossa compreensão dos mandamentos das Escrituras, mas não remove sua validade para nós. É necessário haver muitas razões textuais persuasivas para decidir que uma passagem em particular nas cartas do Novo Testamento seja tão condicionada historicamente que não tenha aplicabilidade atual. Afinal, as Escrituras nos foram dadas como algo “útil para o ensino, para a repreensão, para a correção, para a educação na justiça” (2Tm 3.16).

Uma surpreendente porção da Bíblia (27%), trata de previsões acerca do futuro, mesmo que a função da previsão seja um aspecto menos proeminente entre os profetas do que aquela da proclamação. Esse tipo de profecia não é “História já escrita”, mas apresenta características como inteligibilidade, definição e unidade orgânica.

Apesar do aforismo popular de que os “profetas escreviam mais do que sabiam”, a compreensão que os próprios profetas tinham de suas profecias é demonstrada por meio de sua consciência (1) dos resultados de suas palavras; (2) das implicações de suas profecias; (3) do conhecimento de coisas que eram humanamente impossíveis de conhecer; e (4) da relação que os acontecimentos e circunstâncias contemporâneas tinham com uma série de acontecimentos futuros.

Há três tipos de profecia: condicional, incondicional e seqüencial. Cada profecia deve ser interpretada de acordo com seu tipo para que a análise não se torne confusa.

Para expressar o futuro, os profetas usavam termos, acontecimentos e pessoas do passado. Também empregavam várias expressões proféticas para marcar a presença de uma passagem sobre o futuro. Isso não levava a uma interpretação de “duplo sentido” da profecia, mas sim a um sentido único e complexo em que o “já cumprido” e o “ainda não cumprido” eram vistos como partes claras de um significado completo, ligado, em seu ínterim, a uma série de cumprimentos múltiplos.

CAPÍTULO 8

E quanto ao futuro?

O SIGNIFICADO DA PROFECIA

WALTER C. KAISER, JR.

O tópico da profecia com frequência produz dois tipos de reações extremas nos leitores e intérpretes: o assunto é totalmente evitado ou visto com apatia ou então é transformado em uma brincadeira. Essas duas reações são inadequadas e carecem do equilíbrio que é apresentado no texto bíblico.

A profecia é um gênero bíblico mais amplo do que a maioria das pessoas pensa. Muitos ligam a palavra *profecia* à idéia de futurologia. Mas, em sua grande parte, tanto a profecia dos profetas mais antigos (Josué, Juizes, Samuel e Reis), quanto dos profetas mais recentes (Isaías, Jeremias, Ezequiel, Daniel e os doze profetas menores) e dos profetas do Novo Testamento, na verdade envolve os mensageiros de Deus na proclamação da palavra do Senhor para a cultura contemporânea que precisava ser mudada, a fim de deixar de resistir à palavra de Deus. Nesse sentido, esses profetas eram “proclamadores”.

O aspecto da profecia que é mais difícil de ser interpretado é aquele que trata da previsão. O número de previsões sobre o futuro dentro da Bíblia é tão grande em ambos os Testamentos que serve de repreensão silenciosa a qualquer um que hesite em estudar essas previsões.

De acordo com os cálculos de J. Barton Payne, há 8.352 versículos que contêm algum tipo de previsão, dentro de um total de 31.124 versículos na Bíblia toda – a surpreendente porção de 27% da Bíblia trata de previsões futuras. Payne calculou que o Antigo Testamento contém 6.641 versículos sobre o futuro (de um total de 23.210 versículos, ou seja, 28,6%), enquanto o

Novo Testamento apresenta 1.711 (de um total de 7.914, ou seja, 21,6%) Ao todo, esses 8.352 versículos discutem 737 diferentes tópicos proféticos! Os únicos livros que não contêm previsões são Rute e Cantares no Antigo Testamento e 3 João no Novo Testamento. Os outros 62 livros da Bíblia aparecem uma ou mais vezes dentro dos 737 tópicos reunidos por Payne.⁷⁷

Os livros do Antigo Testamento com a mais alta porcentagem de profecias acerca do futuro são Ezequiel, Jeremias e Isaías, com respectivamente 65, 60 e 59% de seu total de versículos. No Novo Testamento, os três primeiros são Apocalipse, Mateus e Lucas com 63, 26 e 23% respectivamente de seu conteúdo total.

Assim, fica claro que a profecia sobre o futuro não pode ser vista superficialmente, se queremos fazer justiça à Bíblia da forma como Deus quis compô-la. Qualquer declaração da Palavra de Deus como um todo precisa interagir com esses temas proféticos em uma escala relativamente grande, tendo em vista que aproximadamente um quarto dos versículos da Bíblia dizem respeito a esse tópico.

As Características da Profecia Bíblica

As profecias bíblicas têm o seu próprio conjunto de características e aspectos que a distinguem de qualquer imitação. Na virada do século, Robert B. Girdlestone tratou dessa questão, enumerando as seis características seguintes:

1. A profecia bíblica prevê de maneira clara as coisas que estão por vir, sem envolvê-las em ambigüidades como faziam os oráculos das nações pagãs.
2. A profecia bíblica é planejada para ser uma previsão e não uma declaração retrospectiva, uma profecia não-intencional, ou uma adivinhação que por um acaso acabou acontecendo.
3. Ela é escrita, publicada ou proclamada antes da ocorrência do acontecimento a que se refere e de um modo que não poderia ter sido previsto pela simples sagacidade humana.
4. Ela é cumprida subsequenteemente, de acordo com as palavras da previsão original.
5. Ela não causa o seu cumprimento, porém mantém-se como testemunha até que o acontecimento tenha ocorrido.
6. Uma profecia bíblica não é uma previsão isolada, mas pode estar relacionada a outras profecias, formando, portanto, uma longa série de previsões.⁷⁸

⁷⁷ J. Barton Payne. *Encyclopedia of Biblical Prophecy: The Complete Guide to Scriptural Predictions and their Fulfillment* (Nova York: Harper and Row, 1973), pp.631-82.

⁷⁸ Robert B. Girdlestone. *The Grammar of Prophecy: Guide to Biblical Prophecy* (reed., Grand Rapids: Kregel, 1955), p.1.

É claro que nem todas as profecias encaixam-se em todas as categorias acima. Mas, mesmo onde há exceções, elas ainda apresentam o ímpeto e o espírito de todas as seis descrições. Agora, examinaremos em mais detalhes algumas das características da profecia bíblica.

INTELIGIBILIDADE

Uma expressão popular diz que a profecia é “História já escrita”. Se, literalmente, isso fosse verdade, a profecia seria tão óbvia e clara quanto escrever História. Mas a profecia possui um certo aspecto enigmático, até mesmo quando Deus fez conhecer sua palavra a Moisés em Números 12.6-8. Nesse texto, é dito que Moisés tem duas vantagens claras em relação aos outros profetas que vieram depois dele. Em primeiro lugar, Deus falou diretamente com Moisés (“de sua própria boca, claramente”), enquanto falou a outros profetas de forma menos clara (por exemplo, por enigmas). Em segundo lugar, Deus apareceu pessoalmente a Moisés, enquanto ele revelou-se a outros profetas por meio de sonhos e visões. Esses fatores certamente marcam um contraste entre a clareza, facilidade de interpretação e definição daquilo que é observado em Moisés e aquilo que é visto nos outros receptores de profecias da Bíblia.

Essa admissão, porém, não deve ser levada ao extremo de afirmar que não se pode compreender nada do material profético até que Deus valide a palavra proclamada por seu servo por meio do cumprimento da profecia. Normalmente, usamos de maneira equívoca a palavra *completamente* quando afirmamos que: “uma profecia não é feita para ser *completamente* compreendida antes de seu cumprimento.” É claro que essa é uma afirmação verdadeira, mas também redundante. Naturalmente, a prova está no resultado final.

Toda profecia tinha a intenção de comunicar uma compreensão *adequada* do futuro para os ouvintes que a recebiam, mesmo que fosse apresentada sob a forma de um enigma, viesse acompanhada de símbolos, envolta em uma visão e não fosse completamente clara. Tais observações levam a longas discussões e debates para determinar se as profecias devem ser entendidas “literalmente”, “figuradamente” ou “espiritualmente”.

O que significa uma visão literal? Raymond Brown a define como sendo “o sentido que o autor desejava passar e que é transmitido por meio de suas palavras”.⁷⁹ Apesar de a profecia, de fato, usar mais a linguagem figurada – incluindo símbolos, figuras de linguagem, alegorias e parábolas – do que as narrativas ou a prosa didática, isso não significa que as palavras ou termos usados são menos literais. Deve-se partir do pressuposto de que há um sentido gramatical, simples e direto antes de se buscar o que está “contido dentro de” ou “encaixa-se em” ou é “baseado em” alguma outra coisa além do sentido literal.

⁷⁹ Raymond E. Brown. “The Literal Sense of Scripture”, in *JBC*, pp. 601-10.

Assim, é preferível procurar entender a profecia em sua forma natural, direta e literal. Mas deve-se ter em mente que “literal” aqui significa que as palavras devem ser compreendidas de acordo com o seu sentido gramatical e filológico normal; aliás, esse é o significado clássico do método de interpretação gramático-histórico. Apesar de uma boa parte das palavras ser do tipo figurado, elas não são menos significativas simplesmente por serem figuradas pois, ainda assim, o autor queria dizer alguma coisa ao usar essas palavras.

A questão do chamado “sentido espiritual” é muito mais complexa. Esse sentido normalmente não é determinado de maneira explícita por meio das intenções do autor ou pelo fato de a linguagem figurada ser usada nas profecias. É comum dizer que esse sentido está nas entrelinhas e que não é identificável pela gramática do versículo em si. Sob um outro ponto de vista, ele é primeiramente identificável no Novo Testamento e depois revisado como um novo valor dado a uma antiga leitura. Nesse sentido, portanto, tais releituras de antigos valores surgem de pressuposições que a pessoa trouxe para dentro da passagem baseando-se em suas próprias referências teológicas. (O problema, entretanto, não está no fato de que o intérprete possui uma série de pressuposições, ou em sua “espiral hermenêutica”. Devemos admitir que todos nós tomamos um texto como produto de nossas origens, experiências e entendimentos anteriores. É preciso que testemos essas pressuposições usando como referência a essência das Escrituras como um todo e, particularmente, as evidências da passagem que está sendo examinada.)

Uma questão apresenta-se aqui: “É possível que o significado antigo das palavras pretendido pelos autores do Antigo Testamento dentro de um conjunto de valores, adquira um novo conjunto de valores sem que a intenção original seja distorcida?” Uma questão-chave que divide os intérpretes em diferentes escolas de pensamentos é a forma como o termo “Israel” é usado no texto do Antigo Testamento. Tendo em vista estar claro nas Escrituras que existe apenas um “povo de Deus”, alguns chegaram à conclusão de que a palavra “Igreja” pode ser substituída em algumas importantes profecias do Antigo Testamento sobre o futuro de “Israel”. A explicação para essa substituição normalmente afirma que ela é um progresso da revelação e da unidade do povo de Deus aqui mencionada. Mas, a não ser que essa identificação possa ser localizada dentro do próprio Antigo Testamento essa interpretação seria um caso de eisegese, ou seja, forçar um sentido (neste caso, adquirido pelo Novo Testamento como um todo) sobre um texto antigo (no Antigo Testamento).

Aqueles que querem defender tal “sentido espiritual” podem acabar lançando mão do que é chamado de analogia da fé – um método que aplica percepções da teologia sistemática na prática da exegese. Alguns, entretanto, argumentam contra tal prática, procurando basear a exegese o máximo possível apenas nas conclusões que são apoiadas pela análise de determinados textos.

Em resposta a essas afirmações, aqueles que defendem o uso da “analogia da fé” argumentam que é apropriado ler nas entrelinhas do Antigo Testamento, tendo em vista que o autor de ambos os Testamentos é o mesmo – Deus – e de que é ele que continua acrescentando às suas próprias revelações no processo de nos dar os dois Testamentos. Trataremos mais desse assunto no capítulo 11 mas, por ora, observemos que tanto a “revelação progressiva” quanto a “analogia da fé” devem ser definidas com mais precisão se desejamos refletir o que a igreja quer dizer com esses termos. A revelação progressiva tem um aspecto orgânico em que o germen contido nas primeiras menções de um tema continua ao longo do desenvolvimento desse tema sob a forma da mesma idéia seminal, tomando porém uma forma mais desenvolvida na revelação posterior. A analogia da fé, portanto, não estabelece significados adicionais mas reúne aqueles que já estavam presentes sob uma forma seminal ou rudimentar e passa a expressá-los de maneira mais plena pela exegese mais completa da revelação progressiva.⁸⁰

CLAREZA

Nosso Senhor nos advertiu que, ao contrário do caso de Moisés, haveria uma certa opacidade ou uma qualidade enigmática ligada ao que os outros profetas tinham a dizer. Isso não ocorre devido a uma falta de precisão da parte desses profetas ou do Revelador divino. Na realidade, tem a ver com coisas tais como a “perspectiva profética”, “solidariedade corporativa” e a mistura de aspectos temporais como o “aqui e agora” com as revelações do tipo “já ocorrida” e “ainda não ocorrida”, que são encontradas nesse gênero de literatura.

A “perspectiva profética” aparece com certa freqüência nos profetas do Antigo Testamento. É um fenômeno que mescla tanto os aspectos próximos quanto distantes da previsão em uma única visão. Assim, Joel prediz que, de acordo com a reação do povo ao chamado ao arrependimento, Deus poderia reverter a devastação trazida pela praga de gafanhotos – a manifestação do Dia do Senhor daquela época – mandando (derramando) chuvas imediatamente (Jl 2.23). Porém, ele “derramaria” também o Espírito Santo de forma que viria a afetar a todos (versículos 28,29). Esse segundo aspecto realizou-se mais tarde – parcialmente, no Pentecoste (At 2.16). Essa profecia ainda espera um cumprimento pleno na segunda vinda de Cristo (Jl 2.30,31).

⁸⁰ Sobre este assunto, ver H. S. Curr, “Progressive Revelation”, *JTVI* 83 (1951): 1-23; D. L. Braker, “Progressive Revelation”, em *Two Testaments, One Bible* (Downers Grove: InterVarsity, 1976), pp. 76-87; James I. Packer, “An Evangelical View of Progressive Revelation”, em *Evangelical Roots: A Tribute to Wilbur Smith*, org. por Kenneth S. Kantzer (Nashville: Nelson, 1978), pp. 143-58; Walter C. Kaiser, Jr., “Progressive Revelation”, em *Toward Old Testament Ethics* (Grand Rapids: Zondervan, 1983), pp. 60-64. Ver também Frederic Gardiner, “The Progressive Character of Revelation”, em *The Old and New Testaments in the Mutual Relations* (Nova York: Pott, 1885), pp. 28-61.

Eis um dos aspectos da profecia que aumenta a dificuldade de interpretação. Alguns referem-se a esse fenômeno como um resumo profético. A ilustração comum é do pico de duas montanhas distantes que não permitem ao observador definir qual é a distância entre eles. Da mesma forma, os intérpretes que olham ao longo do corredor do tempo tendem a ver acontecimentos que vieram mais tarde ligados ao contexto original. Os profetas do Antigo Testamento costumavam ver a primeira vinda de Cristo mesclando-se com acontecimentos ligados à sua segunda vinda.

Uma outra forma de ilustrar essa mistura dos aspectos próximos da profecia com os distantes é a imagem de um profeta olhando pela mira de um revólver. A mira mais próxima ao olho alinha-se com a mira do outro lado do cano da arma; exatamente da mesma forma, o profeta está consciente do cumprimento próximo e da forma como ele fará parte do cumprimento final. Porém, o intérprete deve cuidar para observar que, mesmo havendo múltiplos cumprimentos da profecia, na mente do profeta eles estão ligados a um *único sentido* e significado, tendo em vista que os cumprimentos fazem parte da unidade orgânica e do todo ao qual pertence cada acontecimento futuro.

Essa visão da profecia é conhecida como o início da escatologia formal e tem um aspecto de “já cumprida” e de “ainda não cumprida” encontrado em muitas das previsões tanto no Antigo como no Novo Testamento. De acordo com essa visão, muitos anticristos já vieram, alguns estão em cena no momento, mas a aparição do anticristo final acontecerá no fim dos tempos como afirmam várias passagens, em especial 1 João 2.18. Isso compara-se bem como 1 João 4.3: “... este é o espírito do anticristo, a respeito do qual tendes ouvido que vem e, *presentemente, já está* no mundo.”

Da mesma forma, o profeta Elias já havia ministrado mas ainda iria voltar, mas João Batista também tinha vindo “no espírito e poder de Elias” (Lc 1.17). Ainda assim, Deus mais uma vez enviaria “o profeta Elias, antes que venha o grande e terrível Dia do Senhor” (Mt 4.5). Jesus, é claro, confirmou essa mesma visão quando pregou em Mateus 11.14 que “se o quereis reconhecer [João Batista], ele mesmo é Elias, que estava para vir”. Mais tarde, em Mateus 17.11 Jesus acrescentou: “De fato, Elias virá e restaurará todas as coisas. Eu, porém, vos declaro que Elias já veio, e não o reconheceram; antes, fizeram com ele tudo o quanto quiseram.” Diante disso, poderia parecer que Jesus havia respondido ao mesmo tempo sim e não. João Batista foi o cumprimento da promessa de que Elias viria antes do grande Dia do Senhor, porém, ele só veio no “espírito” e “poder” de Elias. Jesus admoestou que, se você for capaz de recebê-lo, ainda haveria uma vinda futura de Elias. Quem seria essa pessoa e de que forma isso aconteceria foram questões não solucionadas por revelações posteriores. Mas fica claro que a profecia possui tanto um aspecto de “já cumprida” como de “ainda não cumprida”.

Assim, não é de se admirar que tantos tenham dificuldade em decidir quão clara é a palavra profética, tendo em vista que ela possui um número complexo de cumprimentos, mesmo que esses múltiplos cumprimentos estejam organicamente relacionados e tenham um sentido unificado. A melhor maneira de descrever essa unidade é ilustrada pela linhagem messiânica. Cada filho nascido na linhagem de Abraão e Davi foi um verdadeiro cumprimento, uma antecipação do clímax do cumprimento que viria a se realizar no fim da linhagem. Cada um teve a função de proclamador de Deus e de evidência tangível dentro da História de que a palavra de Deus sobre a primeira e a segunda vinda do Messias era e continua sendo confiável. Ao longo desse tempo, cada filho apontava para Aquele que iria incorporar tudo aquilo que foram os membros da linhagem e muito mais. E aqui entra na discussão o conceito de “solidariedade corporativa”, pois cada um dentro da linhagem de Davi era uma parte do *Todo* (que estava por vir) e dos *muitos* (na linhagem da “Semente”).

UNIDADE ORGÂNICA

Com freqüência, o padrão da revelação bíblica começa apresentando um dos grandes tópicos da profecia de maneira ampla e claramente delineada, deixando por conta de revelações subseqüentes expandir e desenvolver o tema. Essa interdependência das discussões proféticas dentro do texto bíblico torna-se extremamente importante para o intérprete; não podemos supor que cada previsão é uma unidade isolada. Raramente esse é o caso!

As profecias sobre Cristo começam sob forma germinal em Gênesis 3.15. Mas elas continuam, reaparecendo com Noé (9.26,27), Abraão (12.3; 15.2-8; 18.18) e todos os patriarcas ao longo da linhagem de Davi. Da mesma forma, o oráculo de Balaão (Nm 24.17-24) contém o germe profético de muitas profecias que foram feitas mais tarde sobre as mesmas nações que haviam se posicionado contra o povo de Deus (ver exemplos em Am 1-2; Is 13-23; Jr 46-51 e Ez 25-32).

Algumas vezes, o mesmo profeta repetia uma profecia semelhante sobre o mesmo assunto. Dessa forma, o profeta Daniel repetiu a questão do destino dos quatro impérios mundiais oposta à vinda do reino de Deus, sob a liderança do Filho do Homem, em Daniel 7 assim como efe já havia citado no capítulo 2. Mas, Daniel 2 trata dos aspectos externos dessas potências mundiais, enquanto o capítulo 7 as observa do ponto de vista de seus aspectos internos. Assim também, o carneiro de dois chifres e o bode de Daniel 8 são uma repetição do segundo e do terceiro império mundial de Daniel 2 e 7 (conforme a visão que Daniel recebe em 8.20,21).

A compreensão que os profetas possuíam de suas próprias profecias

Uma das respostas mais comuns à pergunta sobre qual era a compreensão que os profetas tinham de suas próprias profecias é a que diz que: “os profetas escreviam mais do que sabiam.” Ao contrário desse aforismo repetido tantas vezes, os profetas compreendiam aquilo que estavam pregando e escrevendo. Isso não quer dizer que sua cognição era completa no que diz respeito a tudo o que registravam ou que sabiam de todas as implicações de seus escritos. O tempo e a maneira exata nos quais Deus iria cumprir suas promessas para o futuro muitas vezes eram tão desconhecidos para esses profetas quanto o são para nós. Não pregavam, porém, palavras que não tinha sentido para eles e que nós, os intérpretes modernos pudemos pela primeira vez compreender à luz do Novo Testamento. Deus não inspirava os autores das Escrituras simplesmente ignorando a capacidade racional deles. Há quatro implicações relacionadas às evidências de que os profetas compreendiam suas mensagens.⁸¹

Os profetas estavam conscientes dos resultados de suas profecias

Jonas tinha tanta consciência daquilo que Deus requeria para ele que fugiu na direção contrária. Ele não queria que sua pregação fosse uma oportunidade de arrependimento para um povo que tivera um relacionamento tão sangrento e cruel com a sua própria nação (Jn 4.3). Da mesma forma, Micaías sabia muito bem que o rei Acabe iria se opor à sua profecia e, assim, a princípio ele profetizou de forma irônica e confusa (1Rs 22.15b). Além disso, ele também sabia o que iria acontecer com os falsos profetas do grupo de Zedequias (versículo 25: eles iriam se esconder “de câmara em câmara”) e o que iria ocorrer ao rei Acabe na batalha sobre a qual ele buscava a orientação divina antes de lutar (versículo 28: ele não retornaria em segurança).

OS PROFETAS ESTAVAM CONSCIENTES DAS IMPLICAÇÕES DE SUAS PROFECIAS

Quando o profeta Amós recebeu as visões de que Deus mandaria a praga de gafanhotos e de fogo que consumiria tudo, ele apresentou objeções e suplicou a Deus que voltasse atrás (Am 7.1-6). Como poderia Amós ter orado na função de intercessor, se não fazia idéia do que significavam as duas visões? Jeremias, por outro lado, foi proibido por Deus de interceder pelo povo em oração a favor de Judá, uma vez que Judá tinha ido longe demais (Jr 7.16; 11.14; 14.11). Não era mais uma questão de cumprimento condicional da profecia caso o povo não se arrependesse; a palavra de Deus mencionou o que aconteceria de qualquer maneira. E Jeremias também sabia!

⁸¹ Essa discussão está amplamente baseada no estudo bastante apropriado feito por Douglas Stuart, “The Old Testament Prophets’ Self-Understanding of Their Prophecy”, *Themelios* 6 (1980): 9-14.

OS PROFETAS RECEBIAM MENSAGENS DE COISAS QUE ERAM HUMANAMENTE IMPOSSÍVEIS DE SABER

Em diversas ocasiões Eliseu advertiu o rei de Israel para que estivesse preparado em um determinado lugar (como, por exemplo, em 2 Reis 6.9). Aliás, Eliseu disse ao rei israelita as “exatas palavras” proferidas pelo rei da Síria em seu quarto (versículo 12b). Tais incidentes mostram claramente o que significava ser um recipiente de revelações. Esses profetas não apenas falavam de segredos do quarto de dormir do inimigo, como também eram transportados por meio de visões para observar o que estava acontecendo a quilômetros de distância. Foi dessa maneira que Ezequiel recebeu a visão daquilo que se passava em Jerusalém enquanto estava na Babilônia, a quase dois mil quilômetros de lá (Ez 8.3b-11.25). Assim, em lugar de estarem confusos, os profetas falavam com precisão, noção de detalhes e compreensão inigualáveis.

OS PROFETAS RELACIONAVAM SUAS PROFECIAS A ACONTECIMENTOS E CIRCUNSTÂNCIAS DE SUA ÉPOCA

Não se poderia esperar que uma predição sobre um futuro distante com pouca relação com o presente fosse de interesse para os ouvintes do profeta ou tivesse qualquer impacto prático ou pessoal na vida do povo. É por essa razão que as profecias estavam enraizadas em determinados acontecimentos contemporâneos. Em alguns casos, Deus primeiro explicava o que ia fazer antes que o profeta passasse a mensagem adiante para o seu público (Ez 14.2-11; Daniel 7.16-28; 12.8-10). O Senhor assegurou a Amós de que não faria “coisa alguma, sem primeiro revelar os seu segredo aos seus servos, os profetas” (Am 3.7). A resposta de Amós foi: “Falou o Senhor, quem não profetizará?” (versículo 8). Havia um imperativo divino sobre a profecia uma vez que Deus havia falado e essa obrigação não era cumprida, enquanto os contemporâneos do profeta não tivessem uma chance de responder a essa mensagem.

Certamente está claro que os profetas escreviam apenas o que lhes era ordenado por Deus. Em cada caso, porém, possuíam uma compreensão do que estavam escrevendo, o que era adequado o suficiente para perceberem as implicações e os resultados daquilo que estavam dizendo.

Princípios para a interpretação profética •

Girdlestone adverte que “não há uma estrada perfeita para o estudo científico da profecia”.⁸² Duas razões importantes para tal conclusão encontram-se no caráter enigmático de grande parte do material profético e na enorme quantidade de material bíblico que existe em praticamente todos os tópicos proféticos.

⁸² Girdlestone, *Grammar of Prophecy*, p.104.

As seguintes diretrizes são dadas para ajudar o intérprete a navegar nas difíceis águas da profecia. Em muitos casos, quando não existem problemas específicos (por causa da ausência de símbolos, tipos ou linguagem apocalíptica), o intérprete pode geralmente proceder como faria com uma passagem em forma de prosa. Porém, em muito do material profético, uma ou mais das quatro diretrizes a seguir devem ser levadas em consideração.

PROFECIAS INCONDICIONAIS DEVEM SER DISTINGUIDAS DE PROFECIAS CONDICIONAIS E SEQÜENCIAIS

As profecias da Bíblia podem ser classificadas tomando-se como base seu cumprimento: condicional, incondicional ou seqüencial. Esses três tipos aparecem com relativa regularidade e são acompanhados de indicadores no texto que ajudam o leitor ou intérprete a distinguir entre eles.

PROFECIA INCONDICIONAL. A lista de profecias incondicionais não é muito longa, mas elas ocupam algumas das posições mais cruciais na história da redenção. Essas promessas são unilaterais no sentido de que não dependem de forma alguma da obediência ou comprometimento humanos para que ocorra seu cumprimento. Estão normalmente ligadas à aliança.

A aliança incondicional em Gênesis 15, na qual Deus de maneira cerimonial passou entre as carcaças dispostas para a cerimônia, é significativa. Em tais cerimônias, era costume cortar os animais sacrificiais ao meio e colocá-los de maneira a formar um corredor ao longo do qual passavam aqueles que estavam fazendo a aliança. Se uma das pessoas que havia passado pelo corredor não cumprisse com sua parte na promessa que havia jurado manter, sua vida teria o mesmo destino daquela dos animais que formavam o corredor (Jr 34.13).

Tendo em mente esse contexto, podemos então compreender por que Gênesis 15.9-21 é tão significativo para a aliança com Abraão. Deus, mostrado como uma tocha de fogo que passa por entre as carcaças dos animais, prometeu sua aliança com Abraão, mas o próprio Abraão não passou pelo corredor.⁸³ Foi isso que tornou a aliança unilateral e, portanto, incondicional da parte de Deus.

Outras alianças incondicionais são: a aliança de Deus em relação às estações do ano (Gn 8.21,22); a promessa de Deus de uma dinastia, reino e domínio para Davi e seus descendentes (2Sm 7.8-16); a promessa de Deus de uma Nova Aliança (Jr 31.31-34); e a promessa de Deus de novos céus e nova terra (Is 65.17-19; 66.22-24). Essas promessas estão relacionadas à nossa salvação por meio da semente de Abraão e Davi e da Nova Aliança,

⁸³ Alguns protestam veementemente contra a visão de que a aliança com Abraão foi incondicional. Para uma exploração mais completa do problema, juntamente com uma bibliografia e uma resposta mais detalhada, ver Walter C. Kaiser, Jr. *Toward Rediscovering the Old Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1987), pp.149-55.

juntamente com o trabalho de Deus de manter as estações e restaurar os novos céus e nova terra.

PROFECIA CONDICIONAL. A maior parte das profecias do Antigo Testamento é condicional. Quase todas essas previsões são baseadas em Levítico 26 ou Deuteronômio 28-32. Esses dois textos enumeram as conseqüências específicas que resultam da obediência ou desobediência à palavra de Deus. Os dezesseis profetas literários do Antigo Testamento citam ou fazem alusão a esses dois textos centenas de vezes.⁸⁴

A característica mais marcante dessas profecias é que cada uma tem um “se” ou de um “a menos que”, quer ele apareça de forma explícita ou, mais freqüentemente, implícita. Assim, no caso de Jonas, não havia uma promessa explícita de que, se o povo se arrependesse, seria poupado da calamidade que Jonas havia ameaçado que sobreviria em quarenta dias. Entretanto, a suposição de que Jonas sabia que tal cancelamento da punição era possível, caso houvesse um inesperado arrependimento, pode explicar sua profunda relutância em proclamar a declaração divina de julgamento. Se o fim estava próximo, então por que Jonas não havia se deleitado em anunciar o súbito extermínio de seus inimigos? É provável que Jonas soubesse e contasse com o fato de que tudo mudaria em relação à destruição de Nínive, se o povo de repente resolvesse arrepender-se de seus pecados. O mesmo também acontece com todas as outras declarações de bênçãos ou julgamento.

Jeremias 18.7-10 identifica explicitamente o aspecto condicional que muitas vezes aparece implícito, ao colocá-lo na forma de um princípio geral:

No momento em que eu falar acerca de uma nação ou de um reino para o arrancar, derribar e destruir, se a tal nação se converter da maldade contra a qual eu falei, também, eu me arrependerei do mal que pensava fazer-lhe. E, no momento em que eu falar acerca de uma nação ou reino, para o edificar e plantar, se ele fizer o que é mau perante mim e não der ouvidos à minha voz, então, me arrependerei do bem que houvera dito lhe faria.

Esse princípio é o cerne de todas as profecias condicionais.

Levítico 26 e Deuteronômio 28-32 listam alguns tipos mais comuns de bênçãos e julgamentos que serão recebidos, dependendo da atitude de uma nação ou pessoa. 1 Reis 21.20-24 deixa claro que aquilo que é dito sobre as nações também vale para as pessoas. Quando o rei Acabe arrependeu-se, Deus reverteu suas palavras sombrias e declarou que o julgamento que havia ameaçado não aconteceria nos dias de Acabe, tendo em vista que ele havia se humilhado diante da palavra de Deus.

⁸⁴ Ver. por exemplo, Douglas Stuart, *Hosea-Jonah*, WBC 31 (Waco, TX: Word, 1987), pp. xxxii-xlii, que dá um resumo das citações dessas duas passagens nos cinco primeiros profetas menores. Stuart encontrou 27 tipos de maldições e dez tipos de bênçãos de restauração.

PROFECIA SEQUENCIAL. Este terceiro tipo de profecia é muito parecido com as profecias do tipo “já cumprida” ou “ainda não cumprida” que discutimos anteriormente. As previsões contidas nessas profecias colocam vários eventos juntos em uma única previsão, mesmo que venham a ser cumpridos numa seqüência e numa série de acontecimentos que podem se estender ao longo de vários séculos.

Diversas profecias dessa categoria já foram usadas por pessoas que não simpatizam com o ponto de vista da Bíblia para provar que muitas das previsões bíblicas nunca se cumpriram, ou pelo menos não da maneira como o texto afirmava que se cumpririam. Normalmente essa lista inclui:

1. A profecia da destruição de Tiro por Nabucodonosor (Ez 26.7-14; 29.17-20).
2. A profecia de Elias contra o rei Acabe por ele ter assassinado Nabote (1Rs 21.17-29).
3. A profecia de Isaiás sobre a destruição de Damasco (Is 17.1).

A profecia de Ezequiel 26.7-14 pode ser tomada como um caso típico. É preciso que se observe que Ezequiel 26.3 declara que o Senhor “traria muitas *nações*” contra Tiro. E, de fato, Nabucodonosor, como rei da Babilônia, é especificado no versículo 7 como sendo uma dessas muitas nações. O que a maioria dos intérpretes não observa é que o versículo 12 apresenta uma mudança súbita no pronome, passando da forma singular vista nos versículos 8-11 (“ele”) para o plural no versículo 12 (“eles”). Quando juntamos isso com o termo “muitas nações” do versículo 13, fica claro que estamos lidando com uma profecia seqüencial.

A História confirma essa interpretação. Depois de sitiar Tiro durante treze anos (aproximadamente entre 586-573 a.C.), Nabucodonosor só foi capaz de empurrar a cidade de Tiro da costa cananéia para uma ilha dois quilômetros para dentro do mar. Até mesmo Ezequiel 29.18, o mesmo contexto em que havia sido feita a previsão sobre o papel de Nabucodonosor na queda de Tiro, reconheceu a frustração do rei por não ser capaz de conquistar Tiro. Centenas de anos mais tarde, o macedônio Alexandre o Grande apareceu e ele também quase se frustrou com sua tentativa de ir contra as forças fenícias de Tiro no meio em que os fenícios sentiam-se em casa – o mar. Entretanto, de acordo com o que havia sido previsto pela profecia de Ezequiel, por volta de 323 a.C., Alexandre o Grande removeu “os muros, as pedras e o pó” (26.12) da velha e abandonada cidade à beira-mar e literalmente os lançou “no meio das águas” a fim de construir uma ligação com a ilha sobre a qual estava a nova cidade de Tiro, que ele acabou tomando com facilidade. Somente esse tipo de tratamento do texto encaixa-se na explicação do termo “muitas na-

ções” e ilustra quais são as implicações de uma profecia seqüencial. Mas observe que o texto contém indicações que permitem o seu entendimento. Nossa interpretação não foi imposta *sobre* o texto só porque sabíamos qual seria o seu cumprimento.⁸⁵

TERMOS EMPRESTADOS DA HISTÓRIA PASSADA DE ISRAEL PODEM SER USADOS PARA EXPRESSAR O FUTURO

Poucas características da profecia são mais comuns do que a expressão do futuro em termos que são tomados emprestados do passado histórico de Israel. Tendo em vista que o autor e seu público obviamente não haviam experimentado o futuro, como o profeta poderia falar desse futuro de forma significativa, a menos que usasse analogias para referir-se a ele? Além disso, os métodos de Deus agir apresentam um padrão constante entre si – tomar emprestado do passado para nos ajudar a conceitualizar o futuro é a forma mais lógica e natural de proceder. Alguns exemplos de termos usados para retratar o futuro são:

1. *Criação*. Os termos e conceitos de Gênesis 1-2 reaparecem no retrato de novos céus e nova terra em Isaías 65.17 e 66.22.
2. *Paraíso*. O Jardim do Éden é usado para ter idéia da futura situação paradisíaca da árvore da vida, com rios fluindo dela conforme aparece em Isaías 51.3; Zacarias 1.17 e Apocalipse 2.7.
3. *O dilúvio*. Os dias de Noé e a forma como as pessoas continuavam vivendo do mesmo jeito, apesar de estarem diante de um desastre em Gênesis 6-8, serve de analogia de como serão os dias no tempo da vida do Filho do Homem (Mt 24.37-39). Até mesmo os escarnecedores daquele tempo são usados como modelos do dia escatológico vindouro (2Pe 3.3-7).
4. *A destruição de Sodoma e Gomorra*. O que Deus fez com as cinco cidades da planície em Gênesis 18-19 e Deuteronômio 29.23 ele também fará com os perversos num dia vindouro, de acordo com 2 Pedro 2.6; Mateus 10.15; 11.24; Apocalipse 14.10,11 e 19.20.
5. *O êxodo*. Assim como Deus tomou seu povo pela mão nos dias do Faraó, ele o fará uma segunda vez quando ele voltar (Is 11.12 e Zc 10.10,11).
6. *A experiência no deserto*. A presença do pilar de nuvem e fogo, juntamente com as fontes no deserto servem de indicadores sobre como Deus irá agir no dia em que vier novamente (Is 4.5, 35).

⁸⁵ Para uma discussão e outros exemplos sobre profecias seqüenciais, ver Walter C. Kaiser, Jr., *Back Toward the Future: Hints for Interpreting Biblical Prophecy* (Grand Rapids: Baker, 1989), pp. 37-40.

7. *O pecado de Acã e o Vale de Acor.* Aquilo que não havia passado de problemas para Israel por causa do pecado de Acã um dia se tornará uma “porta de esperança” (Os 2.15).⁸⁶

Além dos acontecimentos passados servirem de modelo para expressar o futuro, da mesma forma o texto utiliza personalidades históricas para caracterizar algumas pessoas que estão por vir. Elias, Josué, Zorobabel e Davi, por exemplo, são usados para nos ajudar a criar conceitos sobre como serão as pessoas que no futuro irão tomar o seu lugar (Mt 11.14; Ag 2; Zc 3-4, 6 e 2Sm 7, 1Cr 17; Sl 89 e 132).

Uma boa ilustração desse uso do passado para retratar o futuro pode ser encontrada em Ageu 2.21-22:

Fala a Zorobabel, governador de Judá: Farei abalar o céu e a terra; derribarei o trono dos reinos e destruirei a força dos reinos das nações; destruirei o carro e os que andam nele; os cavalos e os seus cavaleiros cairão, um pela espada do outro.

Há pelo menos três alusões históricas que podem ser encontradas nesse texto sobre o que Deus fez no passado e que serve de base para compreender o que ele fará no futuro: (1) assim como ele destruiu Sodoma e Gomorra (Deuteronômio 29.23), assim ele “derribará” o trono dos reinos “naquele dia” (Ag 2.23); (2) assim como “os cavalos e os cavaleiros caíram” no mar Vermelho (Êx 15.1, 5), assim também os inimigos do Messias serão conquistados “naquele dia”; e (3) de maneira semelhante à grande conquista de Gideão, em que cada homem matou o seu próprio irmão pela espada no campo do inimigo (Jz 7.22), assim também será a vitória de Deus “naquele dia”. Dessa forma, podemos entender até certo ponto coisas que nenhum de nós ainda experimentou, tendo em vista que esses acontecimentos ainda não ocorreram.

EXPRESSIONES PROFÉTICAS QUE SE REPETEM MARCAM A PRESENÇA DE PASSAGENS PROFÉTICAS

Nos casos em que um intérprete não está certo se uma passagem pode ser entendida como profecia, é de grande ajuda tomar como referência algumas das principais expressões usadas com mais frequência nas profecias. A maior parte dessas expressões aparece com tanta frequência que acabou tornando-se um conjunto de termos técnicos para os conceitos que elas representam.⁸⁷

⁸⁶ Para uma discussão mais completa desse uso do passado para descrever o futuro, ver Girdlestone, *Grammar of Prophecy*, pp.66-75. Ver também Kaiser, *Back Toward the Future*, pp. 51-60.

⁸⁷ O conteúdo principal dessa seção vem de Girdlestone, *Grammar of Prophecy*, capítulo 8, “Recurrent Prophecy Formulae”.

A lista abaixo contém algumas dessas expressões:

1. *Nos dias vindouros* ou *nos últimos dias*. Essa expressão refere-se ao período de tempo introduzido em conjunto com a série de acontecimentos relacionados à segunda vinda de nosso Senhor. Os primeiros exemplos dessas expressões aparecem na bênção de Jacó sobre seus filhos (Gn 49.1) e nas previsões de Balaão (Nm 24.14). O uso que os profetas fazem do termo refere-se ao tempo da restauração (Is 2.2; Jr 49.39; Mq 4.1; Os 3.5). Em João 6.39, 40, 44, 54 a expressão *últimos dias* é usada para o tempo de ressurreição dos crentes.
2. *O dia do Senhor*. Não se trata aqui de um período de 24 horas, mas de um conjunto de acontecimentos que precedem e incluem o segundo advento de Cristo, durante o qual Deus trará o julgamento e a salvação. Proclamações desse dia podem ser encontradas ao longo de toda a história profética, mas o dia ainda está “próximo” e não foi revelado. A menção clássica desse dia pode ser encontrada em Amós 5.18. É possível que a primeira referência esteja em Êxodo 32.34, “no dia da minha visitação”. O termo aparece com frequência nos profetas (como por exemplo, Jl 1.15; 2.1; 3.14; Is 13.6; Ez 30.3, Sf 1.7, 14). Algumas vezes o termo é usado simplesmente como “naquele dia” (Am 8.3, 9, 13; 9.11).
3. *A vinda do Senhor*. O livro de Judas (versículo 14) afirma que desde a era pré-patriarcal, Enoque esperava a nova vinda do Senhor. Esse segundo advento é mencionado como uma epifania, um nascimento, uma forma de manifestação do Senhor. Cristo voltará à terra para punir (Is 26.21), para salvar (Is 40.10), para ir ao seu templo (Mt 3.1) e para visitar Sião (Is 59.20). Ele o fará “subitamente” (Ap 3.11; 22.7, 20) como um relâmpago ou de maneira semelhante a um ladrão (1Ts 5.2; 2Pe 3.10; Ap 3.3; 16.15). Os crentes, portanto, precisam estar preparados e vigiar constantemente (Lc 12.39; 21.34; 1Ts 5.4).
4. *Restaurar a sorte do meu povo* ou *voltar do cativo*. Deus irá libertar o seu povo, Israel, em todas as partes do mundo pela segunda vez, assim como ele os libertou do cativeiro egípcio. Normalmente, esse acontecimento é colocado próximo à sua vinda. Jeremias e Ezequiel usam essa expressão repetidamente (Jr 30.3; Ez 39.25). A mesma expressão também pode ser usada em relação à restauração das nações estrangeiras por Deus, a saber Moabe, Amon e Egito (Jr 48.47; 49.6. Ez 29.14).

5. *O remanescente voltará.* Semelhante à expressão anterior, esta também prediz a restauração de Israel à sua terra nativa de Canaã. Ela aparece pela primeira vez em Gênesis 45.7, mas é usada repetidamente nos profetas (Is 6.13; 10.21, 22 e em livros como Joel, Amós, Miquéias, Sofonias, Jeremias e Ezequiel). No Novo Testamento, Paulo usa a idéia em Romanos 9.27 e 11.5. Deus sempre teve um pequeno grupo de fiéis que constituíram o remanescente.
6. *A habitação (ou tabernáculo) de Deus entre os homens.* O tema da promessa na Bíblia usa esse conceito como parte de uma expressão composta de uma tríade que se repete quase cinqüenta vezes ao longo de ambos os Testamentos. Deus prometeu que iria habitar no meio de Israel (1Rs 8.27), mas no dia final ele viria pessoalmente para estar no meio de seu povo (Ez 37.27, 28). A mesma verdade é ensinada em Zacarias 2.10, 11; 8.3, bem como em Apocalipse 21.3. Assim como o verbo tornou-se carne e veio habitar (“tabernacular”) entre nós no primeiro advento (Jo 1.14), assim também Cristo virá mais uma vez para caminhar e falar em nosso meio; só então ele também irá governar e reinar.
7. *O reino de Deus.* O cântico de Moisés em Êxodo prometia: “o Senhor reinará por todo o sempre” (Êx 15.18). Deus é reconhecido como rei em 1 Samuel 12.12, mas o conceito do Messias ter um reinado surge de uma promessa feita a Davi em 2 Samuel 7.16, da visão profética do Messias governando como rei sobre toda a terra nos Salmos Reais e da figura encontrada em passagens como Isaías 9.6,7; 24.23; Miquéias 4.7; Obadias 21; Daniel 7.14 que dão esse reino e domínio ao Filho do Homem. Esse tema torna-se um dos pontos principais do ministério do Senhor nos Evangelhos e nas Epístolas de Paulo.

Essas e muitas outras expressões semelhantes têm o papel importante de alertar o intérprete para a presença de material profético. Quase sempre indicam que o cenário para o cumprimento final do texto é o tempo da segunda vinda de nosso Senhor. Fique atento para a presença dessas expressões e observe se o uso das mesmas em cada contexto tem o significado técnico.

ALGUNS TERMOS PROFÉTICOS SÃO RICOS EM ALUSÕES

A linguagem da profecia muitas vezes tem uma história e textura vívidas. As ações e descrições que ela usa com freqüência são típicas, simbólicas e cheias de alusões a acontecimentos do passado.

Alguns desses termos podem ajudar o intérprete a adquirir certa perspectiva sobre a literatura bíblica. Os seis termos a seguir estão entre os mais comuns:⁸⁸

⁸⁸ *Ibid.*, capítulo 7, pp. 48-53.

1. *Terra*. Uma das decisões mais difíceis para o intérprete é se deve traduzir o termo 'eres como "terra" ou "Terra". Isaías 24 é um bom teste. É provável que a profecia aponte para um contexto mundial, tendo em vista o uso de *céu* como contraponto no versículo 21. Assim, podemos formular a seguinte regra: quando o termo "Terra" é usado em contraste com *céu*, ele tem um sentido mais amplo; mas quando está num contexto que faz contraponto com os gentios, ele significa "terra" no sentido de "terra prometida".
2. *Mar*. O mar pode referir-se a mais do que um grande corpo de água. Ele pode ser uma multidão de pessoas – como é o caso em Daniel 7.2,3 – da qual erguem-se os quatro impérios mundiais.
3. *Areia na praia e estrelas no céu*. Aqui também ambas as formas de pensamento significam um grande número de pessoas e a população incontável de Israel (Gn 22.17; Os 1.10; 1Rs 4.20; Gn 15.5; Hb 11.12).
4. *Dias de nuvens e escuridão; sangue e fogo e nuvens de fumaça. O sol se tornará em trevas e a lua em sangue*. Normalmente, essas frases representam calamidades nacionais e mundiais. Elas são símbolos de grande sofrimento e destruição permitidos por Deus e ligados ao julgamento da humanidade na sua segunda vinda. As origens desses termos estão em cataclismos do passado, tais como o dilúvio e a destruição de Sodoma e Gomorra. Ver textos como Joel 2.10, 30-31; 3.15; Isaías 13.10; 34.4; Ezequiel 32.7; 34.12; Mateus 24.29; Apocalipse 6.12.
5. *O norte*. Algumas vezes, o norte representa a Assíria, outras vezes a Babilônia ou a Medo-Pérsia. Isso acontece porque todos os conquistadores do leste que foram contra Israel tinham que passar pelo norte, tendo em vista que o deserto não permitia uma incursão direta. Mais tarde, o norte passou a referir-se aos monarcas da Síria e Selêucida, que governaram sobre a Síria e Palestina (Dn 11.6-40). Em Ezequiel 38-39, o rei do norte é identificado com Gogue, Rôs, Meseque e Tubal, identidades que foram consideradas por alguns como sendo potências residentes na antiga União Soviética. Os mesmos temas são encontrados em Ezequiel 38-39 e aparecem novamente em Apocalipse 19.17, 18 e 20.8.
6. *As bodas do Cordeiro*. Este termo marca a futura união de Cristo com a Igreja na conclusão da História (Ap 19.7-9; 21.2, 9).

A profecia muitas vezes usa uma grande quantidade de imagens simbólicas, especialmente nos trechos chamados de apocalípticos. A literatura apocalíptica aparece em Daniel 7-12, em todo o livro de Zacarias, em Mateus 24-25, em

2 Tessalonicenses e no livro de Apocalipse. Aqui, a revelação é transmitida por meio de anjos, visões e sonhos, juntamente com outros meios sobrenaturais. Mesclados a essas mensagens estão mares e tigelas de sangue, espíritos com aparência de sapos e outros símbolos. Esses símbolos podem ser classificados em três grupos:

1. Símbolos explicados no mesmo contexto (como, por exemplo, Dn 2.37-44; 8.20,21; Ap 1.20; 4.5).
2. Símbolos que são paralelos a imagens do Antigo Testamento (como, por exemplo, a árvore da vida em Gn 2.9; 3.24 e usada em Ap 2.7; 22.2).
3. Símbolos que não são explicados pelo contexto nem no Antigo Testamento (como a “pedra branca” de Ap 2.17 ou o “pilar” em Ap 3.12), para os quais dependemos de costumes locais ou do uso do termo dentro do texto.⁸⁹

O suposto duplo sentido das profecias

Uma das asserções feita com mais freqüência acerca das profecias refere-se ao que alguns chamam de “duplo sentido” da profecia. Normalmente, o termo significa que a passagem profética tem dois sentidos diferentes, cada um separado do outro pelos contextos de ambos os Testamentos. Esse termo não inclui aqueles tipos de profecia em que o cumprimento inicial contém o germe ou as sementes do cumprimento final (como o caso da escatologia recente citada acima com sua profecia do tipo “já cumprida” e “ainda não cumprida”).

O apoio a esse conceito de duplo sentido vem do fato de os escritores do Novo Testamento parecerem ter uma certa amplitude na forma como utilizam determinadas passagens do Antigo Testamento. Se os escritores do Novo Testamento puderam fazer uso desses textos mais antigos de uma forma que parece um tanto quanto ou totalmente diferente dos propósitos originais, então, essa deve ser uma indicação divina de que há duplo sentido ou significado, pelo menos nos textos que tratam de profecias.

Esse argumento, entretanto, falha ao não observar que algumas dessas passagens do Novo Testamento estão apenas usando a linguagem conhecida do Antigo Testamento. Outros argumentos não apresentam uma compreensão razoável de qual seria o ponto de concordância entre o Antigo e o Novo Testamento.

Outros afirmam que algumas passagens proféticas devem receber um sentido duplo, pois certas profecias se referem a diferentes acontecimentos, um mais próximo e outro mais distante, ou um temporal e outro espiritual, ou até mesmo eterno. Mas aí é que começa a confusão. Esses exemplos não são

⁸⁹ Ver muitos outros exemplos em Kaiser, *Back Toward the Future*, pp. 41-49.

propriamente casos de duplo sentido, pois uma profecia pode, de fato, estar relacionada a mais de uma coisa (como por exemplo, algo espiritual e temporal) mas ainda assim, ter um único sentido. Esse é o caso das profecias da escatologia recente.

Entretanto, pode-se levantar fortes objeções contra a idéia de haver um verdadeiro duplo sentido das profecias. Se, por exemplo, as Escrituras podem ter diferentes significados, sendo possível constatar apenas um deles a partir da passagem em um dos Testamentos, não podemos então estar certos do que exatamente aquele texto buscava ensinar. Mais uma vez, essa teoria do duplo sentido corrompe o valor das profecias, pois ou ela complica o significado, de forma a deixar dúvidas sobre o cumprimento das mesmas ou ela evita esse perigo ao tornar as profecias tão generalizadas que fica impossível um cumprimento específico. Outra objeção surge quando se diz que o segundo e diferente sentido é derivado de um novo significado que aparece pela primeira vez no Novo Testamento em relação a esse texto do Antigo Testamento. Mas essa possibilidade dissipa a força de qualquer valor apologético que afirma que o Antigo Testamento antecipou o que aconteceu no Novo Testamento.

A solução para essas questões pode ser encontrada principalmente em duas afirmações: (1) Uma característica marcante da profecia é que ela muitas vezes olha adiante, “não apenas para um único acontecimento ou pessoa, mas para uma série de acontecimentos dentro de uma linha progressiva de desenvolvimento, tendo... sempre o mesmo sentido, mas com diversos desdobramentos e aplicações”;⁹⁰ e (2) na combinação de tipo e profecia, o que pode ser dito do tipo no Antigo Testamento pode ser profeticamente aplicado ao oposto desse tipo no Novo Testamento.

Nessas concessões, pode-se ver que existe um certo grau de verdade nas afirmações acerca do duplo sentido. Muitas profecias têm um desdobramento de aplicações ou cumprimentos como forma de assegurar que a palavra seja mantida viva enquanto aguarda pelo cumprimento final, mas todos esses desdobramentos compartilham de um mesmo sentido. O único ponto que estamos negando aqui é que as profecias possam ter um significado ao serem proferidas de modo natural ou original e outro significado supostamente oculto exatamente nas mesmas palavras quando reaparecem mais tarde relacionada a um assunto diferente.

Portanto, enquanto negamos a presença de “significados múltiplos”, “duplo sentido” ou qualquer teoria semelhante, afirmamos a existência de “cumprimentos múltiplos”. O mal-entendido surge quando não distinguimos

⁹⁰ Frederic Gardiner, “The Alleged ‘Double Sense’ of Scripture”, em *The Old and New Testament and Their Mutual Relations* (Nova York: James Pott, 1885), p.271. Devo o formato principal de meu pensamento a essa seção da obra de Gardiner.

duplo sentido de múltiplos cumprimentos. Dou preferência para o termo usado por Willis J. Beecher. Ele refere-se aos múltiplos cumprimentos como uma “profecia genérica”, a qual ele define como sendo “aquela que diz respeito a acontecimentos que ocorrem numa série de partes, separadas por intervalos e que se expressam em linguagens que podem aplicar-se indiferentemente à parte mais próxima ou à parte mais distante, ou ainda, ao todo – em outras palavras, uma previsão que, ao aplicar-se ao todo de um acontecimento complexo, também aplica-se a algumas de suas partes”.⁹¹ Essa definição é uma das melhores que temos à nossa disposição para tratar das várias questões aqui levantadas.

A chave para isso tudo é uma idéia derivada de nossa herança antiga que foi novamente redescoberta neste século (da escola de interpretação de Antioquia, com sua visão de *theoria*, dos séculos 5º a 7º d.C.).⁹² A idéia essencial é de que há três aspectos na profecia, e não dois. Essas três partes são:

1. *A palavra de previsão* que antecede o acontecimento para o qual ela aponta.
2. *O meio histórico*, pelo qual Deus mantém viva a palavra de previsão durante as sucessivas gerações, ao dar demonstrações parciais que estão ligadas à primeira proclamação da palavra com seu cumprimento num clímax final.
3. *O cumprimento final* dessa palavra na era do Novo Testamento, no primeiro advento ou nos dias do segundo advento.

Cada cumprimento é, portanto, a realização parcial do que foi prometido e uma continuação da palavra que aponta para um futuro cumprimento no clímax final.

⁹¹ Willis J. Beecher. *The Prophets and the Promise* (Nova York: Thomas Y. Crowell, 1905), p. 130.

⁹² Ver mais sobre *theoria* e a escola de Antioquia no capítulo 12, p. 213.

PARTE 3

Respondendo ao Texto: Significado e Aplicação

O método devocional de estudo da Bíblia está enraizado num forte desejo de aplicar a Bíblia à vida diária. Esse método parte corretamente do pressuposto de que as palavras das Escrituras são claras o suficiente para que se compreenda sua mensagem básica, mas não exige que todas as Escrituras sejam igualmente claras e compreensíveis. O leitor depende do Espírito Santo para iluminar as Escrituras usadas no estudo devocional. Incluídas de maneira especial na obra esclarecedora do Espírito Santo estão as questões de aplicabilidade, o ministério de encorajamento dos desanimados e a tarefa de convencer a todos da presença do pecado à medida que os leitores são expostos às Escrituras.

A meditação na Palavra de Deus é essencial para o método devocional. A meditação não tem como objetivo a auto-abnegação, como é normalmente o caso nas religiões orientais e algumas outras seitas contemplativas de nossos tempos. Em vez disso, a meditação bíblica procura estabelecer comunhão com Deus e adoração a ele ao envolver a pessoa como um todo – corpo, alma e mente. Ela usa as Escrituras como o foco em que está centrada essa meditação.

CAPÍTULO 9

“Assim como a corça suspira pelas correntes de água”

O USO DEVOCIONAL DA BÍBLIA

WALTER C. KAISER, JR.

A arte e disciplina de usar a Bíblia na vida devocional está rapidamente tornando-se um hábito perdido do coração, da mente e da alma. Para aqueles que ainda procuram manter uma prática devocional diária, ela pode significar a leitura de alguns parágrafos de comentários amplamente ilustrados em um guia devocional impresso em páginas muito pequenas, de conteúdo facilmente assimilável em questão de minutos e ostensivamente centrado em torno de um versículo, expressão ou frase das Escrituras. Infelizmente, as porções bíblicas minguadas apresentam-se com frequência desligadas de seu contexto na Bíblia e muitas vezes refletem pouca ou nenhuma ligação com seu propósito original dentro do cânon.

Mesmo que esse problema tenha se tornado mais acentuado nos últimos anos, ele certamente não é uma questão inédita no Corpo de Cristo. Próximo do começo deste século, Wilbert W. White, fundador de um seminário em Nova York, detectou essa mesma fraqueza nos hábitos de leitura e estudo da Bíblia daquela época. Na tentativa de ir ao encontro dessa deficiência, ele desenvolveu o que chamamos de método indutivo de estudo da Bíblia. O objetivo principal do Dr. White era treinar os leitores da Bíblia para que desenvolvessem por si mesmos uma forma independente de coletar dentro do texto das Escrituras idéias originais que os ajudariam a crescer na graça e conhecimento de nosso Senhor Jesus Cristo. Além disso, ele esperava que aqueles

que tivessem descoberto esse novo método de coletar os ensinamentos da Bíblia de forma sistemática e indutiva passassem o conhecimento adiante para outros, expandindo assim os benefícios desse novo uso devocional da Bíblia.

Com o tempo, o método indutivo tornou-se bastante famoso, de modo que nos dias de hoje há um grande número de pessoas que usam essa forma de estudar, muitas das quais talvez nem tenham ouvido falar de Wilbert White. Atualmente, mesmo não sendo chamado de método indutivo, ele está presente de forma acentuada nos ministérios paralelos da igreja das últimas quatro ou cinco décadas e aparece em diversos guias de estudo bíblico, especialmente naqueles que estão voltados para os ministérios com universitários no Ocidente. Esse método desenvolve a paciência do leitor que se põe diante de um texto e o observa cuidadosamente até que o texto tenha dominado o observador, em lugar de o observador dominar o texto. Quer o método indutivo seja ou não seguido de forma rígida, os crentes devem recorrer com seriedade ao seu uso devocional da Bíblia.

Definição

O método devocional de estudo da Bíblia tem suas raízes num forte desejo de encontrar nos textos das Escrituras aplicações sólidas para a vida diária. Tal estudo não é motivado pela curiosidade intelectual, histórica ou crítica; envolve, sim, um compromisso claro de ver mudanças nas próprias atitudes, nos valores e nas ações pessoais.

Os termos *devoção* ou *método devocional* estão ligados pelo verbo *devotar*, que pode ser definido como um ato de dedicação que envolve o dar-se por completo, tendo o foco da atenção centrado totalmente no outro. Assim, o objetivo principal no exercício de ler as Escrituras de forma devocional não é o domínio do conhecimento sobre Deus, mas o domínio de Deus sobre o leitor, por meio do ministério do Espírito Santo, à medida que o leitor usa a Palavra de Deus como um desafio a fazer progressos no crescimento cristão e a dar frutos.

Uma obra que tem enorme influência na área que estamos discutindo é o livro de Merrill C. Tenney, o falecido deão e professor de Novo Testamento de Wheaton Graduate School of Theology e intitulado *Galatians: Charter of Christian Liberty*. Nessa maravilhosa antologia sobre os diferentes modos de se tratar o estudo do texto bíblico, Tenney definiu o estudo devocional da Bíblia como sendo “mais um espírito do que uma técnica; é o espírito de anseio que busca a mente de Deus; é o espírito de humildade que ouve a voz de Deus; é o espírito de aventura que busca com seriedade a vontade de Deus; é o espírito de adoração que descansa na presença de Deus”.⁹³

⁹³ Merrill C. Tenney. *Galatians: Charter of Christian Liberty* (Grand Rapids: Eerdmans, 1950), pp. 207-8.

A própria Bíblia estimula os crentes a praticarem regularmente a disciplina de estudar a Palavra de Deus, a fim de que cada pessoa possa ser renovada diariamente por meio da instrução, do incentivo, da repreensão e da orientação encontrados na Palavra. Talvez o texto mais conhecido que incentiva esse tipo de contato com a Palavra de Deus seja aquele em que o Senhor diz a Josué quando este tomou as rédeas da liderança: “Não cesses de falar deste Livro da Lei; antes, medita nele dia e noite, para que tenhas cuidado de fazer segundo tudo quanto nele está escrito; então, farás prosperar o teu caminho e serás bem-sucedido” (Js 1.8). Esse texto define praticamente o exercício devocional em sua totalidade. O estudo devocional deve ser regular (“dia e noite”), reflexivo (“medita nele”), aplicável (“tenha cuidado de fazer tudo quanto nele está escrito”) e constante (“não cesses de falar deste Livro da Lei”).

As Escrituras não têm o propósito de ser apenas um campo de aprendizagem para estudiosos e profissionais do clero; elas são dirigidas ao povo. Aliás, uma das questões centrais da Reforma foi a clareza das Escrituras e o seu fácil acesso a todos os leitores.

A Clareza das Escrituras

Se todos os crentes são incentivados a usar a Bíblia de forma devocional, pressupõe-se que as palavras das Escrituras são compreensíveis, ou claras o suficiente para que possam ser entendidas por todos sem a ajuda de um estudioso ao lado do leitor para instruí-lo. Seria essa é uma pressuposição razoável? Podemos estar seguros de que tais leitores não incidirão em erro ao percorrerem o cânon das Escrituras, ao lerem os textos por conta própria e de acordo com sua visão e compreensão?

Ninguém foi mais veemente em tomar uma posição a favor da clareza de significado da Bíblia e seu fácil acesso a todos do que Martinho Lutero. Sua declaração mais vigorosa desse princípio pode ser encontrada em seu livro *On the Bondage of the Will*, escrito como resposta à obra do respeitado estudioso Erasmo, *On the Freedom of the Will*. De acordo com Erasmo:

Há certas coisas que Deus desejou que contemplássemos, à medida que o veneramos em silêncio místico; há, ainda, muitas passagens dos textos sagrados sobre as quais muitos comentaristas simplesmente traçam suposições, mas que ninguém conseguiu tirar da obscuridade: tais como a distinção entre a trindade divina, a conjunção da natureza divina e humana de Cristo, o pecado sem perdão; *há, porém, outras coisas que Deus quis que ficassem evidentes* e tais coisas são os preceitos de uma boa vida. Esta é a Palavra de Deus, que não é encontrada apenas nos mais altos céus ou nas terras mais longínquas, mas está ao nosso alcance, em nossa boca e em nosso coração. Essas verdades devem ser

aprendidas por todos, mas o restante fica ao encargo de Deus, e é mais religioso simplesmente adorar essas outras coisas, mesmo sendo elas desconhecidas, do que discuti-las, tendo em vista que também não são solucionáveis.⁹⁴

Apesar de Lutero a princípio ter discordado violentamente de Erasmo, afirmando que as Escrituras eram claras e disponíveis, ele acabou admitindo que há certos aspectos obscuros das Escrituras. “Admito, é claro, que há muitos textos nas Escrituras que são obscuros e de difícil compreensão, não por causa da majestade de seus assuntos [como argumentava Erasmo], mas por causa de nossa ignorância do vocabulário e da gramática; mas esses textos de forma alguma impedem o conhecimento do conteúdo das Escrituras.”⁹⁵

No final das contas, a discussão entre Lutero e Erasmo não era sobre a aplicação do aprendizado ou sobre o estudo, nem sequer era sobre se os textos das Escrituras eram claros o suficiente para que a mensagem principal da Bíblia pudesse ser compreendida pelo leitor comum. No fundo desse debate estava a seguinte questão: “Até que ponto o leitor comum, ou mesmo a igreja como um todo, tinha a obrigação de submeter-se às tradições e aos pronunciamentos oficiais do papa sobre a exposição adequada das Escrituras?” Os Reformadores afirmavam que para se conhecer o significado essencial da mensagem da Bíblia o leitor não tinha essas obrigações! Não havia necessidade da história da tradição de ninguém para se interpretar as Escrituras; a Bíblia era suficientemente inteligível sem esses elementos.

O que significou, pois, o momento em que a Bíblia foi declarada como sendo clara e de compreensão acessível a todos? Simplesmente que a Bíblia é considerada clara e possível de ser entendida em todos os aspectos necessários para a nossa salvação e crescimento em Cristo. Não se estava afirmando que a Bíblia é completamente inteligível, não havendo nela nenhum mistério ou área que desafie a compreensão de uma ou outra geração de leitores. Se os leitores fizessem o mesmo esforço usado para a compreensão da literatura de um modo geral, afirmava-se que iriam adquirir entendimento adequado e suficiente para guiá-los a um relacionamento salvífico e a uma vida de obediência com seu Senhor.

Essa definição sobre a clareza das Escrituras apareceu em muitas obras protestantes logo após a Reforma. A mais conhecida é o parágrafo 7 sobre a doutrina das Escrituras da Confissão de Fé de Westminster (1647).

Na Escritura não são todas as coisas igualmente claras em si, nem do mesmo modo evidentes a todos; *contudo, as coisas que precisam ser*

⁹⁴ E. G. Rupp et al., organizadores, *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*, LCC 17 (Filadélfia: Westminster, 1969), pp. 39-40 (ênfase minha).

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 110-11.

obedecidas, cridas e observadas para a salvação, em um ou outro passo da Escritura são tão claramente expostas e explicadas, que não só os doutos, mas ainda os indoutos, no devido uso dos meios ordinários, podem alcançar uma suficiente compreensão delas (ênfase minha).

Há mais em jogo aqui do que a simples compreensão das palavras em si. Mesmo quando os leigos comuns são capazes de obter um entendimento adequado e suficiente do que está sendo dito na Bíblia, ainda há uma outra dimensão relacionada à recepção e aplicação dessas questões na própria vida e coração. Não teria isso um efeito sobre a questão da clareza das Escrituras?

O Trabalho de Iluminação do Espírito Santo

Um dos textos de suma importância que deve ser considerado aqui é a declaração feita pelo apóstolo Paulo em 1 Coríntios 2.14: “Ora, o homem natural não aceita as coisas do Espírito de Deus, porque lhe são loucura; e não pode entendê-las, porque elas se discernem espiritualmente.” Enquanto trabalhava no meu programa de doutorado, tive uma experiência extraordinária em um dos seminários dos quais participei e que selou esse texto em minha mente e meu coração.

Um distinto professor recém-chegado da Universidade de Yale estava oferecendo um seminário especial sobre “As origens do Cristianismo” na universidade em que eu estava estudando na Costa Leste. Um dia, os alunos desviaram o assunto de modo que o professor acabou discutindo sua compreensão de Romanos 1-5. Com eloquência pouco usual e exegese perfeita, ele passou por esses capítulos com grande habilidade, declarando que todos ali presentes haviam pecado e, portanto, careciam da glória de Deus. Mas para aqueles que acreditassem no sacrifício do Filho de Deus pelos pecados, estes não seriam apenas transformados em pessoas retas mas também declarados justificados, como um juiz que encerra um caso por falta de provas sobre a culpa do acusado. Em poucas ocasiões ouvi uma exposição tão audaciosa e clara do texto de Paulo.

Depois de duas horas, entretanto, o encanto foi subitamente quebrado quando um dos estudantes judeus em nossa classe, que juntamente com outros que haviam acompanhado com certo desconforto a longa explanação, simplesmente falou (naquele clima de nervosismo que, àquela altura havia se instalado): “Será impressão minha, ou o professor desta classe acredita nisso tudo?”

Imediatamente, o professor respondeu em um tom de escárnio: “Quem falou em acreditar? Só estou argumentando sobre o que Paulo disse. Estou cansado de ouvir vocês, jovens estudantes neo-ortodoxos dizerem ‘É isso que este ou aquele tópico significa para *mim*’. Fui treinado sob a antiga teologia liberal; nós aprendemos o que *Paulo* disse. Só que, por um acaso, nós não acreditamos no que Paulo disse!”

Comecei a entender onde Paulo queria chegar com sua afirmação em 1 Coríntios 2.14. Esse professor não “aceitava” (uma possível tradução para *dechetai*) aquilo que ele sabia tão bem a ponto de poder ensinar praticamente com perfeição durante duas horas. Fica claro, portanto, que o ministério e a obra do Espírito Santo, ao iluminar a mente e o coração daqueles que ouvem as verdades espirituais, não devem ser tratados levemente em toda essa área da interpretação bíblica, especialmente no que diz respeito à aplicação daquilo que somos ensinados por meio da Bíblia.

Alguns acreditam haver dois tipos separados de lógica no mundo: uma para os crentes e uma para os descrentes. Mas Paulo deixa claro em Romanos 1-2 que aqueles que não são convertidos são capazes de entender a verdade sobre Deus o suficiente para se condenarem a si mesmos, tendo em vista que eles não agiram de acordo com aquilo que sabiam sobre Deus. E 1 Coríntios 2.14 reforça esse conceito – sem o ministério e iluminação interior do Espírito Santo, tais pessoas não aceitarão nem tomarão para si as realidades encontradas no texto bíblico. Assim, uma das obras singulares do Espírito Santo é de convencer, dar convicção e despertar o coração adormecido para aplicar na vida do indivíduo as verdades vistas nas Escrituras. A fim de os leitores se colocarem em posição em que o ministério do Espírito Santo possa agir de forma mais eficaz, as Escrituras pedem que eles ponderem e meditem cuidadosamente sobre o que está sendo dito no texto bíblico.

O Ato de Meditar nas Escrituras

A arte e prática de meditar nas Escrituras tem um papel importante no uso devocional da Bíblia. A meditação é apresentada nas Escrituras como um ato de adoração que envolve a comunhão com Deus. Em lugar de ser uma rota de fuga em que o indivíduo é, de alguma forma, assimilado, absorvido ou mesclado com o ser divino por um processo místico não especificado – como é ensinado com tanta freqüência por muitas religiões orientais e algumas seitas ocidentais modernas – a meditação nas Escrituras pode ser cuidadosamente definida quanto aos seus objetivos, métodos de prática e resultados.

Podemos ter uma boa idéia do que significa a meditação ao examinarmos o contexto em que se encontram o conceito e as palavras de meditação. O Salmo 77 tem relevância especial, fazendo referência à meditação em três de seus versículos. O salmo pode ser dividido em duas partes: os versículos 1-9 expressam a tristeza de Asafe; os versículos 10-20 relatam como ele superou esses problemas. No tempo de sua angústia e durante noites insones ele meditou sobre o Senhor (versículo 3). Em sua inquietação, o salmista recordou-se de dias mais felizes no passado (versículo 5) e nas longas horas da noite seu coração meditou (versículo 6) no que ele aprendeu sobre Deus pela Palavra

durante os bons tempos da sua vida. Ele se perguntou se Deus o esqueceria para sempre. Mas, então, no versículo 10 ele subitamente lembrou-se dos feitos passados de Deus. Nesse ponto ele decidiu: “Considero também nas tuas obras [de Deus] todas e cogito [ou pondero, medito] dos teus prodígios” (versículo 12). Assim, o profundo desânimo do salmista acabou cedendo ao livramento de Deus, quando ele concentrou sua meditação nas obras de Deus. Esse é exatamente o resultado desejado da leitura devocional dos textos das Escrituras.

A meditação é um exercício do coração, ou seja, da pessoa como um todo. Tal meditação é ressaltada no Salmo 19.14; 49.3; Provérbios 15.28 e Isaías 33.18. O objetivo da meditação, de acordo com o Salmo 49.3, é encontrar entendimento, não da maneira como é muitas vezes pregada nas religiões orientais ou em algumas seitas de nossos dias. Para meditar, não é preciso tentar esvaziar-se, para que supostamente o divino possa fluir através do ser de uma forma panteísta. Em vez disso, deve-se procurar levar todo o ser – corpo, alma e espírito a concentrar-se em Deus, suas obras e especialmente sua Palavra, que nos fala tanto de sua pessoa quanto de suas obras.

Baseando-nos simplesmente no número de referências, ao que parece a meditação que é incentivada pelas Escrituras tem seu foco central na Palavra de Deus. Como já observamos, Josué 1.8 ordena que a meditação no Livro da Lei seja praticada dia e noite. O próprio livro de Salmos começa com uma bênção para a pessoa que se deleita na lei de Deus e que medita nessa lei dia e noite (Sl 1.1,2). Repetidamente, o Salmo 119 estimula seus leitores a meditar “nos teus preceitos [preceitos de Deus]” (versículos 15, 78), nos decretos de Deus (versículos 23, 48), na sua lei (versículo 97), nos seus testemunhos (versículo 99) e nas suas promessas [palavras] (versículo 148). A mente daquele que está meditando não deve ficar vazia; ela deve encher-se das Escrituras, a Palavra de Deus. Da mesma forma, quando a lei de Deus está no coração da pessoa, seus passos não vacilam, pois “A boca do justo profere a sabedoria e a sua língua fala o que é justo” (Sl 37.30,31). É isso que significa meditar na Palavra de Deus quando ela é lida de maneira devocional. O resultado é que a Palavra de Deus permanece constante no coração do crente em qualquer situação em que ele se encontrar: quando está assentado em sua casa, andando pelo caminho, ao deitar-se e ao levantar-se (Dt 6.6-9; Pv 3.22-24; 6.22).

Conclusão

Não há apenas um método de estudo da Bíblia que possa exigir direitos exclusivos sobre todos os outros. Aliás, Howard Vos identificou dezessete diferentes formas de estudar a Bíblia em seu livro *Effective Bible Study*.⁹⁶ É ver-

⁹⁶ Howard Vos, *Effective Bible Study*. 2ª ed. (Grand Rapids: Zondervan, 1956).

dade que alguns dos seus dezessete métodos envolviam mais de uma abordagem; entretanto, o importante é que uma pessoa pode fazer o seu estudo devocional do texto usando formas como o método biográfico, tópico, doutrinário, indutivo ou analítico. Nenhum método é uma vara de condão que dispensa a necessidade de a pessoa usar sua mente e de aceitar que é necessária uma disciplina rígida em todas essas formas de estudo.

Aliás, é recomendável que os leitores da Palavra variem o uso devocional das Escrituras de tempos em tempos. Não se deve ficar tão preso a ponto de não haver espaço para experimentar e ampliar a esfera de investigação. A única precaução necessária é deixar que, em primeiro lugar, o texto diga aquilo que ele quer antes que tentemos aplicar esse texto à nossa realidade contemporânea. É sempre de grande ajuda colocar por escrito aquilo que pensamos estar vendo no texto. Um registro de nossas observações em um caderno completa as ferramentas necessárias, especialmente se vamos juntar várias partes e organizá-las de modo que tenhamos uma visão geral daquilo que estamos procurando.

Finalmente, uma das melhores formas de meditar sobre um texto é selecionar um ou mais versículos da passagem sobre a qual estamos refletindo e memorizá-los. Uma vez na memória, eles podem ser armazenados para momentos futuros de pensamento e reflexão e ser aplicados às diversas vicissitudes da vida.

O intérprete deve servir de ponte entre os elementos culturais que estão presentes no texto das Escrituras e aqueles de nossos tempos. Uma proposta para transpor essa barreira é chamada de *etno-hermenêutica*, que reconhece a presença de “horizontes” na interpretação em diferentes culturas: a cultura da Bíblia, a cultura do intérprete e a cultura do receptor. Deve-se cuidar para não permitir que o segundo e o terceiro elemento determinem a mensagem do primeiro elemento.

Os pais da igreja primitiva usavam termos como “condescendência”, “adaptação” e “aculturação” para lidar com as questões culturais dentro do texto. Sob o ponto de vista deles, os aspectos culturais das Escrituras tinham a finalidade de tornar a verdade mais acessível e de nos ajudar a aplicar o texto ao nosso tempo presente.

Há três opções disponíveis para a interpretação dos aspectos culturais das Escrituras: (1) manter a teologia ensinada juntamente com a expressão histórica e cultural daquele princípio ou (2) manter a teologia da passagem substituindo a expressão do comportamento ou ainda (3) substituir tanto o princípio quanto a prática. As cinco diretrizes para se fazer uma dessas interpretações são: (1) observar a razão oferecida pelo texto para a existência de um elemento cultural, (2) modificar a forma cultural mantendo o conteúdo, (3) evitar todas as práticas relativas a culturas pagãs, (4) manter as práticas baseadas na natureza de Deus e (5) fazer ajustes quando as circunstâncias alteram a aplicação de uma lei ou princípio. Mas, acima de tudo, ser hesitante e humilde em todos os casos em que estamos incertos.

CAPÍTULO 10

Obedecendo à Palavra

O USO CULTURAL DA BÍBLIA

WALTER C. KAISER, JR.

A revelação de Deus nas Escrituras foi originalmente escrita em hebraico, aramaico e grego, por escritores que representavam uma variedade de culturas que, muitas vezes, diferenciavam-se de forma dramática das culturas para as quais a Bíblia foi traduzida. Essas diferenças nem sempre são devidamente consideradas até que começamos a traduzir a Bíblia para uma outra língua.

Em seu livro *Customs, Culture and Christianity*, Eugene A. Nida relata como a chamada tradução literal da Bíblia pode gerar conotações errôneas numa outra cultura. Por exemplo, o povo Kpelle da Libéria considera o ato de espalhar ramos de palmeiras na passagem de Jesus durante a entrada triunfal em Jerusalém como um insulto, pois a sua cultura exige que todas as folhas sejam retiradas do caminho para a passagem de qualquer dignitário. Da mesma forma, o povo Zanaki da Tanganica acha estranho o fato de Jesus estar “batendo à porta” (Ap 3.20), pois em sua cultura um homem pára diante da porta e pede para entrar. Só os ladrões batem à porta para ver se há alguém em casa antes de assaltarem.⁹⁷

Aquilo que é verdade para a tradução da Bíblia também vale para a sua interpretação. O intérprete deve servir de ligação ao explicar os elementos culturais que estão presentes no texto das Escrituras, levar em consideração sua própria bagagem cultural e transcender ambos para que possa comunicar a mensagem original das Escrituras para a cultura do público de sua época. Tudo isso requer uma compreensão do que vem a ser cultura.

⁹⁷ Eugene A. Nida, *Customs, Cultures and Christianity* (Londres: Tyndale, 1954), pp. 220, 218.

Definição de Cultura

Não é tão fácil definir cultura. Num sentido mais amplo, normalmente significa a maneira padronizada de como as pessoas fazem coisas juntas. Assim, ela implica certo grau de homogeneidade ao longo de um determinado período de tempo. De acordo com a definição de Eugene Nida, “Cultura é todo o comportamento aprendido que é socialmente adquirido, ou seja, as características materiais e não-materiais que são passadas de uma geração para outra”.⁹⁸ Desta forma, o termo *cultura* designa a maneira singular como um grupo de pessoas encara e faz as coisas dentro de um certo período de tempo, incluindo seus valores, modos, expressões e conquistas.

Ao mesmo tempo que há certas necessidades básicas comuns à maioria dos grupos de pessoas, é surpreendente como as culturas variam e diferem uma das outras. Na área da alimentação, por exemplo, os não-ocidentais muitas vezes ficam horrorizados ao pensar que os ocidentais comem leite fermentado (queijo), enquanto alguns ocidentais escandalizam-se que os coreanos consumam picles de repolho, esquimós comam a pungente carne de morsa e os chineses degustem ovos fermentados de pato. Conforme o ditado popular, o que é um banquete para alguns pode ser veneno para outros – mas assim são as culturas.

A revelação de Deus em sua Palavra veio nos termos da cultura de seus primeiros públicos de leitores e ouvintes. Portanto, se desejamos usar essa palavra de maneira eficaz nos dias de hoje, precisamos ser capazes de nos comunicarmos por essa cultura bíblica com outras pessoas que desejam desdobrar a mensagem do evangelho. Os escritores da Bíblia usaram o material cultural que estava à sua disposição, quer no emprego meramente incidental de termos que já possuíam toda uma história de associações e significados, quer no uso de um termo que era particularmente significativo naquela cultura. Assim começa o problema da cultura, pois aquele termo não seria usado por pessoas de outras culturas mais modernas para expressar determinada idéia. O Antigo Testamento chega a mencionar o monstro marinho Leviatã e até mesmo dragões de sete cabeças! Se nossa cultura não vê essas figuras como sendo significativas ou como parte do discurso cotidiano, então o problema é nosso, como intérpretes, e não da Bíblia.

O fato de a Bíblia ter sido escrita em determinada época e para um determinado grupo de pessoas por um determinado escritor e para uma determinada situação não ocorreu com a intenção de remover da Bíblia o seu caráter útil para as gerações futuras, mas sim para torná-la mais próxima da realidade de um modo geral. Infelizmente, algumas pessoas não compreendem essa questão e constroem em cima disso o argumento de que a especificidade da Bíblia

⁹⁸ *Ibid.*, p. 28.

tornou o seu texto inacessível para eles. Na verdade, a Bíblia seria inacessível para nós se tivesse sido escrita em algum tipo de metalinguagem, com fatos que se passassem em algum outro planeta e que não tivessem contato, sentimento ou empatia conosco. Assim, nem todo o aspecto da Bíblia deve ser visto simplesmente como mais trabalho para nós. Ela deve nos dar um senso de afinidade e identificação, pois também somos mortais e compartilhamos necessidades tão detalhadas e específicas quanto aquelas que nos deixam perplexos em outras culturas.⁹⁹

A BÍBLIA E A RELATIVIDADE CULTURAL

A Palavra de Deus chega até nós em determinada linguagem cultural e histórica que vai da época antes do Cristianismo até o primeiro século cristão. Se queremos compreender o significado dentro da intenção original dos autores que, antes de mais nada, foram aqueles que estiveram diante de Deus e receberam dele a mensagem que escreveram, devemos começar a entender o que eles queriam dizer por suas alusões culturais. Isso não significa que esse é o fim do processo, pois ainda precisamos ligar essa compreensão com a cultura para a qual desejamos anunciar essas palavras, sem esquecer ainda que é necessário levar em consideração nossa própria bagagem cultural como intérpretes. Por enquanto, vamos nos concentrar na questão das alusões culturais dentro do texto.

Em primeiro lugar, devemos ser capazes de reconhecer os aspectos culturais da Bíblia. Normalmente essas são as passagens mais problemáticas de ser aplicadas diretamente para os dias de hoje. Os valores, associações e significados que elas possivelmente carregavam numa outra época não são fáceis de ser transpostos para os nossos dias. Elas muitas vezes também ilustram como certas verdades ensinadas nos textos estavam sendo postas em prática em outros tempos. Assim como lemos em Filipenses 4.2 “Rogo a Evódia e rogo a Síntique [que] pensem concordemente, no Senhor” e normalmente não encontramos estranheza nessas palavras, devemos agir da mesma forma em relação a outros elementos culturais. A maior parte das pessoas, nunca tendo se encontrado com Evódia ou Síntique, ensina que essa passagem é a ilustração de um princípio como aquele de Efésios 4.32: “Antes, sede uns para com os outros benignos, compassivos,¹⁰⁰ perdoados uns aos outros, como também Deus, em Cristo, vos perdoou.” Ninguém toma essa passagem de forma literal, agindo exatamente como Paulo pediu que fizessem essas duas mulheres. Por que, então, temos tanta dificuldade em entender outras questões que, de algum modo, são simplesmente culturais?

⁹⁹ Ver também o Willowbank Report *Gospel and Culture*, Lausanne Occasional Papers n° 2 (Wheaton, 1978), pp. 1-33.

Talvez a lista de algumas passagens candidatas ao título de *culturais* nos ajude a concentrar de maneira mais precisa no problema. Considere as seguintes ordens bíblicas:

- Também vós laveis os pés uns dos outros (Jo 13.14).
- Saudai-vos uns aos outros com ósculo santo (2Co 13.12).
- É próprio que a mulher ore a Deus sem trazer o véu? (1Co 11.13).
- Conservem-se as mulheres caladas nas igrejas (1Co 14.34).
- Todo homem esteja sujeito às autoridades superiores (Rm 13.1).
- É desonroso para o homem usar cabelo comprido (1Co 11.14).
- Embainha a tua espada (Mt 26.52).
- Não empresta o seu dinheiro com usura (Sl 15.5).
- Quero que todos os homens sejam [solteiros] tais como também eu sou (1Co 7.7).
- [Não se chegue] à mulher na sua menstruação (Ez 18.6).

A maioria desses exemplos é bem conhecida e pode servir de ilustração para o tipo de questão com a qual deparamos ao interpretar os elementos culturais na Bíblia. No cerne dessa busca está o problema de se distinguir aquilo que é universal e de autoridade permanente daquilo que é cultural e, portanto, está mais relacionado a ilustrações de um princípio apresentado naquele tempo. Precisamos de um conjunto de diretrizes que nos ajude não apenas a determinar quando estamos lidando com uma questão cultural mas também a entender o seu uso em nossos dias e em outras culturas além da nossa própria. Desenvolveremos esses assuntos mais adiante neste capítulo.

A Bíblia e a contextualização

A *contextualização* está intimamente ligada à exegese cultural e é um termo novo que recentemente vem ganhando destaque na discussão teológica. Ao que parece, o termo foi usado pela primeira vez em um documento preparado em 1972 pelos diretores do Theological Education Fund ao se referirem à oferta de educação teológica no terceiro mundo. Mais tarde, Bruce Nicholls o definiu como sendo “a tradução do conteúdo imutável do evangelho do reino para uma forma verbal significativa para os povos em suas diferentes culturas e dentro de suas situações existenciais particulares”.¹⁰⁰ James Oliver Buswell III ofereceu uma outra forma de organizar nosso tratamento das questões envolvidas na definição da contextualização, sugerindo que quebrems o termo

¹⁰⁰ Bruce Nicholls, “Theological Education and Evangelization”, in *Let the Earth Hear His Voice*, org. por J. D. Douglas (Minneapolis: World Wide Publications, 1975), p. 647.

em três categorias: “contextualização da testemunha, contextualização da igreja e sua liderança e contextualização da Palavra.”¹⁰¹

O tema contextualização tem apresentado várias aplicações nos últimos anos, sendo algumas delas boas e outras que ficam aquém das Escrituras em termos de autoridade que seja de ajuda para as culturas contemporâneas. No aspecto mais negativo, alguns têm usado essa idéia para apoiar causas sociais ou políticas que refletem seus próprios desejos (como, por exemplo, certos casos da teologia da libertação na América Latina, algumas teologias feministas, negras e asiáticas). Quando as preocupações do intérprete contemporâneo superam aquelas contidas no texto de tal forma que o texto se transforma num simples trampolim para propagar o que os pensadores modernos desejam falar, o termo *contextualização* acaba passando de algo útil a um mero instrumento a serviço daqueles que o manipulam. O texto precisa continuar a ser prioritário e dirigir qualquer contexto sobre o qual esteja sendo aplicado.

Ainda assim, há muito o que aprender com a contextualização, até mesmo por aqueles de tendência conservadora. Stanley Gundry comentou em seu discurso presidencial de 1978 no encontro anual da Evangelical Theological Society:

Pergunto-me se realmente reconhecemos que toda teologia representa uma contextualização, mesmo a nossa própria teologia. Falamos da teologia na América Latina, da teologia negra ou feminista, mas sem titubear, supomos que a nossa própria teologia é simplesmente teologia e que, sem dúvida, apresenta-se em sua forma mais pura. Será que reconhecemos que a versão da teologia evangélica da maior parte daqueles presentes nesta sala é, na verdade, norte-americana, branca e masculina e que reflete e/ou está direcionada para valores e preocupações dessa população?¹⁰²

Nossa prática da contextualização terá mais efeito do que a maneira como transmitimos nossos sermões a diferentes culturas ou do que a maneira como aconselhamos aqueles que estão passando por dificuldades; ela terá um impacto poderoso na forma como exercitaremos a teologia e no modo como apresentaremos as Escrituras para nós mesmos e para os nossos ouvintes. É impossível evitar a nossa perspectiva, mas ela deve ser levada em conta de maneira honesta se queremos ser justos com o texto, com nós mesmos e com os outros. O texto conforme sua intenção original determinada pelo autor, deve ser sempre a referência para nossas perspectivas e para as conclusões que tiramos dele.

¹⁰¹ James O. Buswell III, “Contextualization: Theory, Tradition and Method”, in *Theology and Mission: Paper Given at Trinity Consultation N° 1*, org. por David J. Hesselgrave (Grand Rapids: Baker, 1978), pp. 89-90.

¹⁰² Stanley N. Gundry, “Evangelical Theology: Where Should We Be Going?” *JETS* 22 (1979): 11.

Etno-hermenêutica e conceitos relacionados

Em 1973, Charles H. Kraft defendeu o desenvolvimento de uma nova mescla de disciplinas que ele chamou de *etnoteologia cristã*.¹⁰³ Nela, ele queria considerar seriamente tanto a teologia cristã quanto a antropologia. Em 1978 Larry W. Caldwell propôs um outro campo de estudo chamado de *etno-hermenêutica*, que consideraria seriamente as disciplinas da hermenêutica e da antropologia.¹⁰⁴

ETNO-HERMENÊUTICA

Na visão de Caldwell, o modelo típico para a interpretação de um texto podia ser chamado de método de dois passos: primeiro, extraía-se do texto aquilo que ele queria dizer de acordo com as melhores técnicas gramático-históricas disponíveis (Caldwell preferia chamar esse método de histórico-crítico). O segundo passo, então, era aplicar o texto e apresentar o seu significado em nossos tempos. Mas Caldwell percebeu que o seu método de dois passos era completamente ocidental no sentido de que não lidava adequadamente com a perspectiva transcultural. Sua crítica era, de várias formas, mais do que justificada. Não era mais possível discutir o processo de interpretação sem levar em conta as implicações transculturais daquilo que estava sendo lido.

Um outro teólogo ocidental apresentou uma forma de transpor o texto antigo para o mundo moderno. Hans-Georg Gadamer enfatizou a necessidade de uma “fusão de horizontes” entre o mundo do texto original e o mundo do intérprete moderno.¹⁰⁵ Esse mesmo conceito foi abordado por vários outros escritores evangélicos, ainda que de maneira modificada. Anthony Thiselton, por exemplo, colocou esse conceito no título de seu livro *The Two Horizons* (Os dois horizontes), mas ele também não conseguiu ver a necessidade de uma perspectiva transcultural no trabalho de interpretação.¹⁰⁶

O que realmente era necessário não era um modelo com dois horizontes, mas sim, um que tivesse três e incluísse a perspectiva transcultural. Ele seria assim:

¹⁰³ Charles H. Kraft, “Toward a Christian Ethnotheology”, in *God, Man, and Church Growth: Festschrift in Honor of Donald Anderson McGavran*, org. por A. R. Tippet (Grand Rapids: Eerdmans, 1973), pp.109-26.

¹⁰⁴ Ver outros três trabalhos de Larry W. Caldwell: “Third Horizon Ethnohermeneutics: Reevaluating New Testament Hermeneutical Models for Intercultural Bible Interpreters Today”, *AJT* 1 (1987): 314-33; “Doing Theology Across Cultures: A New Methodology for an Old Task”, *IJFM* 4 (1987): 3-7; “Third Horizon Ethnohermeneutics: Re-evaluating the Apostle Paul’s Hermeneutical Methodology for Cross-Cultural Bible Interpreters Today” (Trabalho não publicado apresentado na reunião da Evangelical Theological Society em 19 de novembro de 1988).

¹⁰⁵ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (Londres: Sheed and Ward, 1975) 273.

¹⁰⁶ Anthony C. Thiselton, *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980).

Primeiro horizonte: A cultura da Bíblia.

Segundo horizonte: A cultura do intérprete.

Terceiro horizonte: A cultura do receptor.¹⁰⁷

Em cada um desses horizontes, um círculo de bagagem cultural e compreensões precisava ser levado em consideração a fim de que uma cultura não se tornasse normativa em relação às outras. Até aqui, podemos concordar com a necessidade de um novo programa como esse e o apoiamos prontamente.

Entretanto, um novo elemento surgiu quando alguns membros da escola da nova etno-hermenêutica afirmaram que a compreensão de Paulo do Antigo Testamento sofreu uma revolução completa depois de sua conversão, de modo que suas interpretações sobre o que havia sido dito no Antigo Testamento não eram mais determinadas pelo que o texto queria dizer para o seu escritor original, mas por aquilo que o contexto presente exigia.¹⁰⁸ De acordo com Caldwell, em termos antropológicos Paulo passou a determinar o significado do Antigo Testamento por meio de sua própria visão de mundo. Ele começou a usar a técnica rabínica do *midrash*, que simplesmente significa “*Aquilo* [o texto do Antigo Testamento] *é isto* [a nova realidade em nossa cultura]”. Foi proposto, então, que podemos fazer o mesmo tipo de revisão do texto nos dias de hoje, criando uma ponte entre a cultura bíblica e a cultura moderna com a mensagem da Bíblia.

Tudo isso parece um tanto arrogante. A tendência é de se elevar um horizonte acima de outros, especialmente a nossa cultura moderna e fazê-lo mais normativo do que a revelação que veio de Deus. Podemos ver por meio de uma argumentação de Charles R. Taber que esse uso de uma metodologia rabínica para determinar o significado de um texto como forma de legitimar um relaxamento contemporâneo dos valores e significados antigos do texto não é uma aberração incomum no pensamento de nossos dias. De acordo com Taber:

Os escritores do Novo Testamento usavam uma hermenêutica em relação às muitas citações do Antigo Testamento que era derivada da interpretação rabínica, mas que estava no pólo oposto daquilo que consideraríamos legítimo nos dias de hoje. Em nossos termos, algumas das passagens do Antigo Testamento citadas estão claramente fora de contexto de forma que, ao afirma que “X” é o cumprimento de “Y” pode nos parecer mais, na verdade, que “X” nos faz lembrar vagamente de “Y”. Em outras palavras, hoje rejeitamos radicalmente a hermenêutica

¹⁰⁷ Sobre esses assuntos, ver Eugene A. Nida, *Message and Mission* (Nova York: Harper & Row, 1960), pp.33-58; Harvey Conn, *Eternal Word and Changing Worlds: Theology, Anthropology, and Mission in Dialogue* (Grand Rapids: Zondervan, 1984), pp. 188-90; e Donald A. Carson, “Hermeneutics: A Brief Assessment of Some Recent Trends”, *Themelios* 5 (1980): 17-20.

¹⁰⁸ Caldwell, “Third Horizon Ethnohermeneutics”, pp. 8, 11.

rabínica do século 1º; com que bases fazemos isso? Sei de várias tentativas de se contornar esse fato desconfortável. Por exemplo: que aqueles escritores eram inspirados, portanto podiam fazer associações de idéias que não permitiríamos aos nossos estudantes nos dias de hoje; que há duas ou mais aplicações para essas passagens, e assim por diante. Mas o fato é que aquilo que eles consideravam uma hermenêutica correta era parte da bagagem de sua herança cultural, enquanto aquilo que consideramos boa hermenêutica e exegese é parte de nossa herança cultura ocidental.¹⁰⁹

Não temos como escapar à pergunta de Taber: É possível rejeitarmos a hermenêutica rabínica do século 1º como sendo inapropriada para nós e, ao mesmo tempo, aceitá-la como sendo uma exposição adequada daquilo que Paulo e outros escritores do Novo Testamento estavam fazendo?

Sem dúvida, Paulo era treinado nas técnicas rabínicas, pois ele havia recebido de Gamaliel a melhor educação possível na sua época. Mas usar esse fato que é aceito por todos para chegar às conclusões de Charles Taber demonstradas na citação acima é outra questão. De que forma esse tipo de argumentação poderia ter sustentado Paulo em sua apresentação apologética de que o Jesus que ele havia encontrado na estrada era o Messias do Antigo Testamento? É possível imaginar Paulo falando “O Antigo Testamento não diz aquilo que estou concluindo desses textos, mas, por favor, permitam que eu mostre como posso provar por meus princípios de *midrash* que esses textos ensinavam exatamente o que aconteceu com Jesus como Messias”? Seria essa uma base adequada para ganhar o povo da comunidade judaica para Cristo? Tal afirmação exige que exercitemos demais a imaginação.

Colocando de uma outra forma, poucas pessoas na igreja da atualidade apresentam objeções em relação ao uso inocente de alegorias ou outro tipo de tratamento subjetivo do texto bíblico para propósitos devocionais. Se os mesmos métodos forem usados para incentivar novas doutrinas que consideraríamos heréticas (assim como os judeus consideraram os ensinamentos de Paulo), nos veríamos obrigados a voltar para o que está escrito no texto mais rapidamente do que alguém conseguisse dizer “*sensus literalis*”.

Assim, uma coisa é usar os métodos *midrash* e *pesher* de exegese para ensinamentos devocionais sobre os quais já existe concordância, e outra coisa bem diferente é imaginar que os apóstolos usaram tais técnicas para argumentar que o que havia acontecido com Cristo não era nem novo nem imprevisível! Simplesmente não se encaixa nas evidências do contexto do Antigo Testamento e dos cumprimentos que aconteceram no Novo Testamento dizer que os textos antigos eram meros lembretes para os apóstolos de que o con-

¹⁰⁹ Charles R. Taber, “Is There More Than One Way to Do Theology?” *GiC*, 1 n° 1 (1978): 8.

teúdo do Novo Testamento era verdadeiro. Seria isso motivo suficiente para alguém apostar sua vida e morrer como fizeram os apóstolos?

Infelizmente, ao que parece, os estudiosos têm aplicado as admiráveis descobertas das metodologias hermenêuticas encontradas nos Papiros do Mar Morto em Qumram em mais áreas do que são autorizados pelos fatos da questão. Há uma tendência de se pensar que toda a interpretação do século 1º era semelhante àquelas que foram encontradas acidentalmente em Qumram (uma forma de reducionismo!). Além disso, todos admitem que o próprio grupo que produziu esses papiros (possivelmente os essênios) e usou as formas de interpretação *midrash* e *peresh* era uma seita à margem da sociedade judaica e dificilmente representava qualquer padrão investido de autoridade. Tal solução não deve ser transformada em resposta para a maior parte dos problemas com os quais deparamos ao interpretar aquela época e também não deve ser vista como um divisor entre o que o autor quis dizer e o que a cultura extraiu do texto.

CONDESCENDÊNCIA, ADAPTAÇÃO E ACULTURAÇÃO

A exegese rabínica não é a única forma usada para tentar juntar os três horizontes e introduzir a etno-hermenêutica. Outras tentativas antigas falavam de “condescendência”, “adaptação” ou “aculturação”. Crisóstomo, um dos pais da igreja primitiva, por exemplo, usou a idéia da “condescendência” de Deus (do grego *synkatabasis*) para tratar do fato de que os autores das Escrituras usaram uma ou outra imprecisão a fim de falar de tal modo a fim de serem entendidos por seus ouvintes. Na visão de Crisóstomo, a condescendência não era uma forma indireta de declarar que aquele pequeno e inocente erro havia escapado dentro do texto das Escrituras, também não era uma forma de desculpar os autores das Escrituras, que devem ter sido acusados daquilo que consideramos verdade sobre todos os mortais: “Errar é humano.”

Porém tal conclusão é incorreta em ambos os aspectos. Uma coisa é apresentar determinado assunto de maneira aproximada, ainda assim referindo-se a ele de forma real e precisa; outra coisa é representar o assunto por meio de termos que podem induzir ao erro. Os profetas e apóstolos usaram o primeiro procedimento e não o segundo. E concordamos com a afirmação de que os escritores da Bíblia eram tão humanos quanto nós. Mas essa objeção em relação ao caráter humano dos escritores ignora o conteúdo essencial das Escrituras. Conforme B. B. Warfield mostrou há muito tempo a luz pura da revelação de Deus não é distorcida ao passar por canais que sabemos ser humanos, assim como a luz solar pura não é distorcida ao ser filtrada por um vitral, pois o mesmo Deus que deu origem à luz do sol também arquitetou o vitral.

A preparação que ocorreu na vida, nas experiências, no vocabulário e na visão de mundo dos escritores da Bíblia é grandemente significativa. Assim,

quando se tornaram escritores bíblicos, as expressões que usaram foram tão autênticas que qualquer um de nós que os tivesse conhecido antes de seus escritos teria reconhecido instantaneamente que era daquela maneira que cada escritor falava. As expressões, o vocabulário, o estilo e outros aspectos eram singulares a cada escritor; ainda assim o produto final foi exatamente aquele que Deus queria, tendo em vista que ele acompanhou cada escritor de forma que houvesse uma assimilação viva da verdade – e não um ditado mecânico das palavras, como se Deus as tivesse sussurrado no ouvido dos escritores que, com movimentos involuntários da mão, as escreviam automaticamente.

Em 1 Coríntios 2.13 Paulo afirma que essas verdades lhe foram “ensinadas em palavras”. Ou seja, aquilo que ele escreveu havia se tornado completamente parte dele. É, de certa forma, como o que acontece com os nossos alunos hoje em dia, fazendo com que seja difícil dizer onde terminam as idéias do professor e começam as do aluno. Nesse caso, entretanto, o produto total foi exatamente aquele pretendido por Deus, pois ele estava presente ao lado dos escritores ao longo de todo o processo de verbalização das verdades que haviam assimilado sob a tutela do Espírito Santo.

Além disso, há um tipo de condescendência que não envolve necessariamente o erro – a condescendência de nosso Senhor. Nesse sentido, portanto, pode-se estabelecer uma paridade entre “aquele que não pecou” como sendo o Verbo incarnado e a proteção recebida por aqueles que escreveram a Palavra (1Co 2.6-16, especialmente versículo 13).

O que foi dito sobre a condescendência também vale para a adaptação e a aculturação. Os aspectos culturais da mensagem não foram desenvolvidos com a finalidade de torná-las mais difíceis de ser interpretadas, ou para nos enganar, e sim para fazer a verdade acessível, transformando-se em parte de cada pessoa em cada era sucessiva da História. As particularidades do texto, quando ele introduz material culturalmente relevante, tinham a intenção de nos ajudar a aplicá-lo a nossa vida diária ao vermos suas vívidas ilustrações sobre como os princípios ali citados foram colocados em prática naquela época e cultura. Essas particularidades, portanto, não visavam ser um obstáculo para a análise contemporânea daquilo que estava sendo dito.

O que resta, então, se admitirmos que há inúmeras alusões culturais dentro do texto bíblico? Nada é permanente? Não há pontos fixos de referência? Paul Beauchamp foi de ajuda nesse aspecto ao chamar a atenção para o escopo da mensagem bíblica:

De acordo com a Bíblia, esse sinais comuns [conforme indicado em Jeremias 20.10 e Ezequiel 26] de bem-estar espiritual e físico são onde Deus fala ao homem, a todos os homens, independente de sua cultura. Com essa base, podemos procurar definir o elemento comum da cultu-

ra: aquilo que é carne está relacionado ao espírito, a condição temporária está relacionada à eternidade, aquilo que está dentro do tempo está relacionado ao que vai além do tempo. Por causa disso, as culturas contêm um pouco do Logos, de sua propensão, por assim dizer, de tornar-se carne. O conceito de Sabedoria, conforme é usado dentro da Bíblia, encaixa-se convenientemente nessa definição provisória. A Sabedoria é tanto inerente quanto transcendente, presente no tempo e eterna. Mas um fato é motivo de grande admiração para o leitor do Antigo Testamento. Israel está profundamente consciente da Sabedoria como sendo um dom universal de Deus ao homem e não somente a Israel. A própria Sabedoria... afirma que desde o princípio ela está “regozijando-se no seu mundo habitável e achando as [suas] delícias com os filhos dos homens” (Pv 8.31), e não apenas com os filhos de Israel... Aliás, podemos observar que, com exceção de uns poucos casos mais recentes, a literatura de Sabedoria evita deliberadamente mencionar a história de Israel e contém preceitos que são de fácil aceitação em todas as partes do mundo.¹¹⁰

Esse, de fato, é um ponto muito bem lembrado. A Bíblia se inicia com uma visão universal em Gênesis 1-11. É só a partir do chamado de Abraão que o tema de Israel começa a aparecer em primeiro plano. Mas os livros de Sabedoria voltam aos temas da criação e universalidade encontrados em Gênesis 1-11, fazendo assim com que suas declarações transcendam todas as culturas e épocas. Infelizmente, parece que deixamos de lado os livros de Sabedoria durante muito tempo e, portanto, nos encontramos um tanto despreparados em se tratando de responder a perguntas sobre a cultura e sobre aquilo que é permanente. Na Sabedoria temos um elemento transcultural que mostra o caminho para que encontremos valores aos quais todas as culturas e épocas podem se apegar sem sentir que sua própria cultura foi relegada a um segundo plano ou enganada.

Diretrizes práticas para a interpretação cultural

Fica claro em Hebreus 1.1 que Deus falou em sua Palavra a nossos pais pelos profetas “muitas vezes de muitas maneiras”. Mesmo levando em consideração a diversidade de métodos, entretanto, afirmamos a importância das Escrituras como um *todo* (2Tm 3.16,17) – incluindo as partes culturais! Assim, as diretrizes abaixo podem ser úteis ao tratarmos dos aspectos culturais e históricos das Escrituras.

¹¹⁰ Paul Beauchamp, “The Role of the Old Testament in the Process of Building Up Local Churches”, em *Bible and Inculturation*. Vol 3, em *Inculturation: Working Papers on Living Faith and Cultures*. Org. por Ary A. Roset Crollius Rome: Pontifical Gregorian University, 1983), pp. 6,7.

Antes de começar a lista, porém, observe que nos vemos diante de três opções em cada uma dessas situações que envolvem um lado cultural ou histórico da revelação que está sendo considerada.

1. *Podemos manter tanto a teologia ensinada* (como, por exemplo, o princípio afirmado no texto ou que fica subentendido no contexto) *quanto a expressão histórico-cultural desse princípio*. Daí os princípios delineados por Deus sobre alguns tipos de responsabilidades nos relacionamentos entre marido e mulher, pai e filho, soberano e cidadão que parecem ser afirmados nas Escrituras. Se esse entendimento é correto, mesmo que de forma limitada, temos aqui exemplos de casos em que o princípio teológico foi combinado com o costume particular que expressa esse princípio. O grau em que o princípio permanece contido dentro de uma cultura pode variar de acordo com os diversos sistemas de interpretação. Mas fica demonstrado o conceito de que tanto o princípio quanto parte (senão toda) a sua manifestação histórico-cultural ainda permanece.

2. *Podemos manter a teologia da passagem* (o princípio), *mas substituir a expressão comportamental por uma expressão mais recente, porém igualmente significativa*. Encontramos precedentes para esse procedimento nas chamadas leis civis e cerimoniais de Moisés que são usadas como ilustração para a lei permanente de Deus. Em 1 Coríntios 5, por exemplo, o princípio da santidade do casamento e da sexualidade humana é mantido, mesmo que a ordem de se apedrejar mãe e filho que são culpados de incesto tenha sido substituída pela excomunhão de ambos da comunidade de crentes. Por trás da lei moral de Deus (encontrada, por exemplo, nos Dez Mandamentos e na lei de santidade de Levítico 8-12) estava o caráter de Deus. Era isso que tornava esses princípios teológicos imutáveis; as sanções ou penalidades, entretanto, estavam sujeitas a modificações.¹¹¹ Assim, por trás da lei contra o incesto tanto no Antigo quanto no Novo Testamento estava o caráter santo de Deus e a santidade do casamento; o princípio permaneceu, mesmo que a aplicação cultural tivesse variado.

3. *Em alguns casos, tanto o princípio* (como por exemplo o chamado princípio econômico de subordinação) *quanto a prática são substituídos*. É o caso do costume de usar véus ou certos penteados que foi substituído por práticas consideradas mais igualitárias e também é o caso da substituição de conceitos familiares que são considerados por alguns uma hierarquia antiga ou mesmo patriarcal. Isso não significa que a simples decisão de fazer essas mudanças é automaticamente válida, pois a modernidade e os defensores do pensamento contemporâneo nem sempre têm as justificativas adequadas para

¹¹¹ Para mais esclarecimentos sobre esse ponto crítico, ver Walter C. Kaiser, Jr., "God's Promise Plan and His Gracious Law", *JETS* 33 (1990):289-302.

afirmar a autoridade das novas posições adotadas. Pode haver casos em que certos pontos teológicos considerados essenciais por algumas pessoas não passem de outras expressões de cultura e da época em que foram escritos, mas tudo isso deve ser demonstrado por meio do texto e não apenas declarado, tendo como base o pensamento individual.

De modo geral, o texto irá fornecer suas próprias pistas sobre qual dessas três opções deve ser usada. Para oferecer ainda mais ajuda no momento de lidar com as questões culturais, nos voltamos para as cinco diretrizes a seguir:

OBSERVE A RAZÃO PELA QUAL A ORDEM, O COSTUME OU O EXEMPLO HISTÓRICO APARECE NO TEXTO

Se a razão para a prática ou ordem que está sendo questionada tem como base a natureza de Deus, então essa prática ou ordem é relevante para todos e em todas as épocas. Gênesis 9.6, por exemplo, ordena que todo aquele que derramar o sangue de uma pessoa de forma deliberada e premeditada, deve sofrer a pena capital. A razão para isso encontra-se no caráter e natureza de Deus: “porque Deus fez o homem segundo a sua própria imagem.” Conseqüentemente, enquanto homens e mulheres forem a imagem de Deus, eles continuam a ter valor aos olhos do Criador.

Mas, e quanto à sanção da pena capital? Essa pena é necessariamente uma obrigação em nossos dias simplesmente porque concordamos que a proibição de tirar a vida de outro intencionalmente é de natureza divina? É impossível compreender a força dessa razão teológica e moral até que observemos como a pena está intimamente ligada à teologia apresentada no texto de Gênesis 9.6. “Se alguém derramar o sangue do homem, pelo homem [pelas autoridades governantes, conforme é especificado mais tarde] se derramará o seu. Porque Deus fez o homem segundo a sua imagem.” A vida da pessoa que foi assassinada é tão preciosa que os homens (neste caso, os governantes – para evitar o surgimento de “justiceiros” na sociedade) ficam devendo a Deus a vida daquele que foi morto.¹¹² É dessa forma que a razão para uma ordem ou costume nos ajuda a saber se tanto a forma cultural quanto o conteúdo ainda estão em uso.

EM ALGUNS CASOS, MODIFIQUE A FORMA CULTURAL, MANTENDO PORÉM O CONTEÚDO

O princípio da humildade, por exemplo, é uma ordem permanente para todas as épocas, mesmo que as aplicações específicas – como lavar os pés uns dos outros – tenha mudado (supostamente por causa do nosso momento histórico, modelos de sapatos e nossos tipos de estradas). João 13.12-16 é claro sobre

¹¹² Para mais observações sobre essa exegese, ver Walter C. Kaiser, Jr. *Toward Old Testament Ethics* (Grand Rapids: Zondervan, 1983), pp. 165-68. Ver também *Hard Sayings of the Old Testament* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1988), pp. 40-45.

aquilo que Jesus fez e sobre sua ordem, mas o seu ponto principal é preservado em Marcos 10.42-45: “Sabeis que os que são considerados governadores dos povos têm-nos sob seu domínio, e sobre eles os seus maiores exercem autoridade. Mas entre vós não é assim; pelo contrário, quem quiser tornar-se grande entre vós, será esse o que vos sirva; e quem quiser ser o primeiro entre vós será servo de todos. Pois o próprio Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate por muitos.”

Assim também, Tiago pede aos crentes que observem o princípio da imparcialidade (Tg 2.1-4) sendo que a forma que esse princípio toma pode não ser a mesma em todas as culturas. No caso de Tiago, consistia em ter os pobres sentados em cadeiras durante os cultos na igreja, enquanto os ricos ficavam de pé ou sentavam-se no chão. O princípio continua sendo o mesmo, mas a sua aplicação pode tomar várias formas.

RECUSE PRÁTICAS QUE ERAM PARTE INTEGRANTE DAS CULTURAS PAGÃS DA ÉPOCA

Algumas práticas são básicas e inerentemente erradas, pois originam-se de religiões e culturas pagãs e, em muitos casos, apresentam características às quais a Bíblia se opõe em termos morais, éticos e teológicos. Em alguns casos, a continuação ou adoção de algumas práticas podia servir de ponte que levava o praticante de volta ao paganismo de onde ele havia saído ou, em outros casos, o introduzia naquela forma de culto.

A forte condenação bíblica à bestialidade, ao comportamento homossexual, ao travestismo e à exibição deliberada da nudez está frequentemente ligada com aquilo que essas práticas significavam no paganismo. Cada uma dessas práticas cananéias ofendia um aspecto na natureza moral de Deus e de seus atributos. Nesses casos, não há dúvidas de que a forma estava inseparavelmente ligada ao conteúdo e significado da religião pagã e de suas práticas, que os crentes não deveriam seguir.

MANTENHA PRÁTICAS QUE ESTÃO FUNDAMENTADAS NA NATUREZA DE DEUS

Algumas formas que, à primeira vista, podem parecer simples expressões culturais são, na verdade, ordens inflexíveis baseadas na natureza de Deus. Assim, as questões de divórcio e segundo casamento, obediência aos pais e o devido respeito ao governo, são alguns exemplos de ordens fundamentadas na natureza de Deus ou nas ordenanças de sua criação e que têm relevância universal e permanente. Portanto, “o que Deus ajuntou não separe o homem” (Mt 19.6). É assim que tem sido e deve continuar sendo, pois Deus apresentou essa diretiva na criação.

É interessante observar que não é cobrada do crente a responsabilidade moral de decidir sobre o pagamento ou não de impostos para um governo que o indivíduo acredita estar contra a lei moral (ou por causa de alguma outra

objeção igualmente válida). O motivo pelo qual ele é liberado dessa responsabilidade moral está em Romanos 13.7 que coloca os impostos na mesma categoria do pagamento por serviços prestados por profissionais. Quando pagamos um encanador, electricista ou um marceneiro que tenha prestado serviços para nós não estamos condescendendo e nem incentivando qualquer prática errônea que esses profissionais possam ter em sua vida pessoal. Nós pagamos aquilo que eles cobram por seus serviços, sem abater da conta a quantia que suspeitamos que estejam usando para jogar, beber ou trair a esposa. Da mesma forma, quando pagamos impostos, damos a César o que lhe é devido; não temos como deduzir aquela porcentagem que cremos ser utilizada para guerras que não podemos apoiar ou para clínicas de aborto que não podemos justificar moralmente. Em contraste com essa ilustração dos impostos estão as ordens fundamentadas na natureza moral de Deus ou nas ordenanças de sua criação.

OBSERVE QUANDO AS CIRCUNSTÂNCIA ALTERAM A APLICAÇÃO DO PRINCÍPIO

Existe, de fato, precedente bíblico para se dizer que as circunstâncias podem alterar a aplicação das leis de Deus que não estão fundamentadas na sua natureza (na lei moral de Deus), mas que são verdadeiras, pois ele as proferiu dentro de um determinado contexto. As leis que não são baseadas na natureza de Deus mas em sua determinação numa ocasião especial são chamadas de leis positivas.

Um exemplo da mudança na *aplicação* de uma ordem pode ser visto no comando que foi dado a Arão e seus filhos. A princípio, só eles deveriam comer o pão da proposição colocado diante do Senhor no tabernáculo (Lv 24.8,9). Mas, quando surgiu uma emergência no caso em que Davi e de seus homens estavam sem comida, Aimeleque ofereceu a Davi e seu exército esse alimento sagrado e proibido (1Sm 21.1-6).

Mas essa ilustração ainda mostra de outras formas como uma lei positiva pode ter sua aplicação mudada quando as circunstâncias assim o exigem. O próprio Jesus usou essa mesma ilustração para justificar o fato de ter realizado atos de misericórdia no sábado, o que foi considerado por alguns como uma violação de seu caráter sagrado (Mt 12.1-5; Mc 2.23-25; Lc 6.1-4). O que, a princípio, parecia não permitir exceções (tais como realizar tarefas que eram consideradas trabalho no sábado), na verdade tinha a condição de “sendo todas as outras coisas iguais” ligada a si.¹¹³ Isso não significa que estamos confundindo a lei moral (a qual afirmamos ser encontrada, em parte, nos Dez Mandamentos) com a lei positiva, pois o mandamento sobre o sábado é o único que mescla tanto aspectos morais quanto positivos. Ele é moral no sen-

¹¹³ Ver J. Oliver Buswell, *A Systematic Theology of the Christian Religion*, 2 vols. (Grand Rapids: Zondervan, 1962), 1:368-73.

tido de que afirma que Deus é senhor do tempo e, portanto, tem o direito de receber de volta uma porção do nosso tempo em adoração a ele. Mas é positivo ou cerimonial no sentido de que determina que exatamente o sétimo dia deve ser guardado para essa finalidade.

As Escrituras são absolutamente leais aos princípios fundamentados na natureza de Deus, mas há bastante flexibilidade ao se aplicar os mandamentos positivos como leis de higiene e alimentação (ver Mc 7.19 e At 10.15, onde todos os alimentos são declarados puros). Assim também, a mesma flexibilidade é encontrada nos casos de regulamentações cerimoniais, como por exemplo em 1 Reis 8.64 onde, em lugar de usar o altar conforme determinado, Salomão usou o meio do átrio do templo para sacrificar diversos animais durante a cerimônia de consagração, pois o altar era muito pequeno para aquela ocasião (ver 2Cr 4.1; 1Rs 9.26). De qualquer maneira, o princípio de adoração foi mantido mesmo que os meios tivessem variado.

Precisamos estar atentos às leis positivas, observando sua ligação a uma determinada ocasião histórica, mas tendo em mente também os princípios que estão envolvidos nelas. É de pouco valor observar de maneira formal ordens como “Entra no barco”, “Solta o potro” ou “Lança ao fundo”. O contexto nos ajudará a ver que elas são referências específicas a pessoas específicas, mesmo que o princípio por trás seja o mesmo para todos que vieram depois.

Conclusão

Esta área da aplicação cultural e histórica da mensagem bíblica nem sempre é fácil de ser resolvida em todos os casos. Quando nos vemos num impasse, devemos lembrar a necessidade de humildade. Também só temos a ganhar quando mantemos em mente os três horizontes de interpretação da Bíblia.

A IMPORTÂNCIA DA HUMILDADE NOS CASOS DE INCERTEZA

Robert C. Sproul nos dá o seguinte bom conselho sobre como lidar com a dúvida nas questões de interpretação:

É se, depois de estudo cuidadoso da ordem bíblica, ainda estamos incertos se ela é uma questão ligada ao princípio ou ao costume? O que podemos fazer quando precisamos decidir como tratar essa ordem dependendo de seu caráter? É aqui que o princípio bíblico da humildade pode ser útil. A questão é simples – seria melhor tratar um possível costume como se fosse um princípio e pecar pelo excesso de escrúpulo em nosso desejo de obedecer a Deus; ou seria melhor tratar um possível princípio como se fosse um costume e ser culpado de desprezar um mandamento transcendente de Deus, transformando-o em mera convenção humana? Espero que a resposta seja óbvia.¹¹⁴

¹¹⁴ R. C. Sproul, “Controversy at Culture Gap”, *Eternity* (1976): 40.

Em outras palavras, é melhor errar por excesso de preocupação em seguir o texto do que supor que, quanto mais arriscada a posição que tomamos, mais aceitável será entre aqueles que valorizam a criatividade como se ela fosse exclusivamente representada por toda e qualquer novidade.

A importância dos três horizontes

Ao concluir este capítulo, voltamos à argumentação do início. Há, de fato, três horizontes: o da Bíblia, o do intérprete e o do receptor. A essa altura, também já deve ter ficado claro que cada um desses três horizontes tem um contexto.

A Bíblia foi escrita dentro de determinadas culturas e épocas. Nenhum intérprete tem o direito de fazer com que cada texto diga aquilo que ele quer. Deve-se permitir que o texto apresente aquilo que deseja transmitir, com o devido respeito pela situação particular e pela cultura na qual ele foi baseado. Enquanto alguns apontaram para o uso do Antigo Testamento dentro do Novo Testamento como forma de legitimar certos tipos de análise intuitiva, não podemos dizer que os escritores do Novo Testamento não estavam interessados no significado original das Escrituras mais antigas, especialmente no que diz respeito à formação de doutrinas baseadas nesses textos anteriores ou quando os estavam utilizando com fins apologéticos para mostrar que o Cristianismo não era apenas uma fantasia inventada por alguém.

Os intérpretes também devem ter consciência da maneira como sua cultura reforça algumas questões, mas os impedem de ver outras possivelmente de igual importância. Além disso, quando os intérpretes deparam com um texto, já formaram dentro de si uma espiral hermenêutica que costuma impor categorias ou maneiras de encarar determinadas questões. Os intérpretes devem passar constantemente por períodos de auto-exame para detectar quão livres realmente são e para considerar como cada uma das atitudes adotadas anteriormente afeta a exegese.

Por fim, leitores, ouvintes e o público de nossa época para os quais as antigas Escrituras estão sendo proclamadas também devem ser levados em consideração, tendo em vista sua cultura e valores pessoais. Ninguém é uma ilha e ninguém entrou em cena completamente inocente e com uma *tabula rasa*. Nossas falhas morais se manifestam de maneira diretamente proporcional aos preconceitos que acumulamos. Aliás, quanto mais nos aproximamos daquele cerne religioso ou filosófico de nossa vida, mais perto estamos de possíveis conflitos com outros pontos de vista culturais e espirituais. Poderia construir-se uma escala da interatividade cultural e espiritual: em um dos extremos ficariam as questões matemáticas – até mesmo Belzebu e um santo poderiam concordar com a resolução de determinada equação. No meio da

escala estariam as ciências sociais, naturais e, finalmente, no outro extremo estariam as artes e ciências humanas, em que conflitos tremendos aumentariam à medida que nos aproximássemos dos lugares mais profundos da alma. Tendo em vista que a teologia e a interpretação das Escrituras estão situadas nesse segundo extremo na escala, e não na área da matemática, é imperativo que procedamos com cuidado e estejamos abertos a uma rigorosa auto-análise do contexto cultural em que nos encontramos.¹¹⁵

¹¹⁵ Para essa seção, ver C. René Padilla, "The Interpreted Word: Reflections of Contextual Hermeneutics", *Themelios* 7 (1981):18-23.

O uso da teologia no processo interpretativo muitas vezes transforma algo que de outro modo seria uma divagação pouco interessante numa experiência poderosa e cheia de vida. Há duas ferramentas disponíveis para essa tarefa: a analogia da fé e a analogia das Escrituras.

A analogia da fé, apesar de receber interpretações variadas e freqüentemente ser mal utilizada, exige que interpretemos cada trecho das Escrituras de modo que esteja de acordo com os ensinamentos da Bíblia como um todo. Ela pressupõe (1) a coerência das Escrituras, (2) a natureza orgânica da Bíblia e (3) um cânon completo do Livro Sagrado. Quando a analogia da fé é aplicada dessa maneira, as Escrituras interpretam as próprias Escrituras, especialmente no uso de passagens verbal e topicamente paralelas. Normalmente, entretanto, o uso da analogia da fé é reservado para o momento em que o intérprete já está preparado para conferir sua interpretação da passagem em relação ao resto das Escrituras.

A analogia das Escrituras refere-se ao uso exegético de textos mais antigos que serviram de fonte para passagens mais recentes, oferecendo base, profundidade e emoção às palavras usadas. Elas incluem termos técnicos, citações diretas, citações indiretas, alusões a acontecimentos passados, pessoas, instituições ou alianças anteriores.

Essa analogia é útil para colocarmos o foco sobre certas passagens-chave que são o fundamento de determinadas doutrinas. São esses capítulos que contêm a maior concentração de ensinamentos em um só lugar sobre a doutrina em questão.

Alguns dos princípios mais importantes por trás do uso teológico profícuo da Bíblia são: (1) a exegese vem antes de qualquer sistema de doutrina, (2) as doutrinas não devem ir além das evidências encontradas nas Escrituras, (3) somente aquilo que é diretamente ensinado nas Escrituras deve falar à consciência, e (4) a interpretação teológica deve ser relevante para a igreja.

CAPÍTULO 11

Juntando as peças

O USO TEOLÓGICO DA BÍBLIA

WALTER C. KAISER, JR.

A analogia da fé

A interpretação bíblica é um dos campos de estudo mais críticos do trabalho teológico. Qualquer falha na missão interpretativa afeta imediatamente os resultados obtidos na teorização teológica.¹¹⁶

Sob um outro ponto de vista, para que a prática da hermenêutica seja realizada de forma completa, ela precisa envolver tanto o elemento exegético quanto o teológico. A parte exegética do processo interpretativo examina os aspectos gramaticais, históricos e literários do texto. Mas, uma vez que essas tarefas são concluídas, precisam ser relacionadas ao pensamento geral daquele livro bíblico que está sendo estudado e a todo o cânon das Escrituras. É nesse ponto que o componente teológico do estudo interpretativo assume o primeiro plano, normalmente introduzindo o conceito muitas vezes mal utilizado da analogia da fé.

A analogia da fé (*analogia fides*) é um conceito que tem muitos defensores, mas poucos tomaram o tempo necessário para defini-la com cuidado.¹¹⁷ Esse conceito vem de uma frase em Romanos 12.6: “Tendo porém diferentes dons segundo a graça que nos foi dada: se profecia, seja *segundo a*

¹¹⁶ Para um desenvolvimento mais detalhado de alguns assuntos deste capítulo, ver Walter C. Kaiser, Jr., “Hermeneutics and the Theological Task”, *TJ*, n.s., 12 (1990): 3-14.

¹¹⁷ Uma exceção notável é o estudo cuidadoso de Henri Blocher “The ‘Analogy of Faith’ in the Study of Scripture”, *SBET* 5 (1987): 17-38.

proporção da nossa fé [kata tem analogian tes pisteos].” Normalmente, duas outras passagens também são citadas: Romanos 12.3, onde Paulo diz que ninguém pense de si mesmo além do que convém, mas sim que pense com moderação “segundo a medida da fé [metron pisteos] que Deus repartiu”; e 2 Timóteo 1.13: “Mantém o padrão das sãs palavras que de mim ouviste com fé.”

Em Romanos 12.6 Paulo mostra que o dom da profecia deve ser “de acordo com” ou “proporcional à” fé. Foram sugeridas três maneiras principais de se interpretar essa frase. Em primeiro lugar: ela pode referir-se à fé pessoal em Cristo. Assim, os profetas devem profetizar de acordo com o grau de sua própria compreensão e resposta à graça de Deus no evangelho.¹¹⁸ Em segundo lugar, pode referir-se àquilo que é matematicamente proporcional; o dom do profeta deve ser exercido dentro dos limites da fé, restrito aos propósitos e à esfera do profeta.¹¹⁹ E o terceiro ponto de vista entende que Paulo estava pedindo que o profeta falasse de acordo com verdades anteriormente reveladas na Palavra de Deus. Essa terceira definição pode apoiar a regra freqüentemente usada de que o verdadeiro profeta jamais contraria a revelação já existente (Dt 13.1-5; 18.20-22; At 17.11; 1Co 14.37; 1Jo 4.1-6).¹²⁰

Cada um desses três pontos de vista apresenta um padrão em relação ao qual a profecia deve ser julgada. Nesse sentido, então, o uso que Paulo faz da frase *analogia da fé* não está tão distante do modo como muitos já o utilizaram ao longo da história da interpretação. Nossa preferência, entretanto, é para com o terceiro ponto de vista, pelas razões citadas. Henri Blocher resume apropriadamente a situação ao comentar: “O apóstolo, quando estava ditando Romanos 12.6 mal deve ter pensado no procedimento técnico de ‘comparar as Escrituras com as Escrituras’; ainda assim, ele se preocupou com a concordância do discurso cristão em relação ao conjunto geral de ensinamentos oferecidos pela inspiração de Deus, sendo sua principal ênfase no equilíbrio (*analogia*), incluindo todas as partes. De modo substancial, seu argumento não estava tão distante do conceito de analogia da fé.”¹²¹

O conceito de analogia da fé entra em cena no processo interpretativo *depois* que já foi estabelecido o significado particular da passagem em relação ao seu contexto imediato. Tendo em vista que a analogia da fé passa por todas as Escrituras sem se preocupar com a seqüência, é melhor que seja

¹¹⁸ C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, ICC, 2 vols. (Edimburgo: T. & T. Clark, 1975-79), 2:621.

¹¹⁹ Conforme representado por John Murray, *The Epistle to the Romans*, 2 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1959-65), 2:123.

¹²⁰ Conforme representado por Leon Morris, *The Epistle to the Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 441.

¹²¹ Blocher, “Analogy of Faith”, p. 28.

usada como forma de sumário, na conclusão da investigação de cada parágrafo ou unidade básica do trabalho exegetico. A analogia da fé reúne versículos de todo o cânon em um conjunto que é verdadeiramente bíblico em sua derivação. As doutrinas que são afirmadas e o apoio dado a cada uma das doutrinas dentro desse conjunto de versículos citados são tão úteis e válidos quanto a exegese que está por trás desse trabalho de construir o texto e suas definições.

A analogia das Escrituras

Antes de olharmos mais de perto como a analogia da fé pode ser usada no processo interpretativo, devemos considerar o termo paralelo – a *analogia das Escrituras*.¹²² Foi John Bright quem observou que a maioria das passagens bíblicas possui dentro delas algum aspecto teológico expressado de maneira que transforma a passagem em uma parte da estrutura da Bíblia como um todo.¹²³ As raízes dessa teologia muitas vezes foram encontradas em textos das Escrituras que vieram antes do texto em exame.

As indicações de uma teologia anterior dentro do texto são:

1. O uso de certos *termos* que já adquiriram um significado especial dentro das Escrituras (por exemplo, semente, servo, remanescente, herança).
2. O uso de *citações diretas* de escritores que precederam o texto examinado (como por exemplo a tríade: “Eu serei o seu Deus, vós sereis o meu povo e eu habitarei no meio de vós”).
3. O uso de *citações indiretas* ou *alusões* a acontecimentos, pessoas ou instituições passadas (por exemplo, o Êxodo, a epifania do Monte Sinai ou quando Deus deu as leis) e
4. Uma referência à *aliança e seu conteúdo* (aliança com Abraão, Davi ou a Nova Aliança).

Em cada caso o intérprete deve prestar muita atenção no contexto anterior. Nessas ocasiões, o escritor da passagem estava construindo sobre uma base bíblica que já estava à sua disposição. Nas palavras de John Bright, essas passagens anteriores “informaram” o texto mais recente, dando-lhe maior sentimento e profundidade.

Não é difícil encontrar exemplos modernos para esse processo. Podemos mencionar “Watergate” ou o nome de qualquer um daqueles que estiverem envolvidos nesse escândalo durante a presidência americana de Richard Nixon e uma série de lembranças, associações e até mesmo uma ou outra

¹²² Para mais discussões ver Walter C. Kaiser, Jr., *Toward and Exegetical Theology: Biblical Exegesis for Preaching and Teaching* (Grand Rapids: Baker, 1981), 134-40.

¹²³ John Bright, *The Authority of the Old Testament* (Nashville: Abingdon, 1967), pp. 143, 170.

frase específica nos vêm à mente. Esse único fato tem influência sobre todos os personagens, acontecimentos e escritos da história americana a partir de 1973.

Da mesma forma, quando o profeta Oséias menciona em Oséias 2.15 que Deus vai devolver a Israel “as suas vinhas e o vale de Acor por porta de esperança”, ele está se referindo diretamente ao pecado de Acã em Josué 7. Naquele incidente um único homem trouxe grande tristeza sobre todo Israel, então o apedrejaram no vale de Acor (Js 7.24), pois ele havia trazido “problemas” e “desastre” (*achor*) sobre o povo. Mas no grande anúncio que Deus faz por meio de Oséias, ele promete transformar o que antes havia sido um lugar de desastre em uma “porta de esperança”! Ao observarmos essa “teologia informada”, compreendemos quão comovente e profunda é a alusão em Oséias.

Um intérprete pode entender melhor a analogia das Escrituras ao consultar edições anotadas da Bíblia com referências anteriores, tais como a *Thompson Chain Reference Bible* e a *Dickson Reference Bible* e muitas outras edições modernas que trazem tais referências sobre alusões e citações. Deve-se ter o cuidado, entretanto, de eliminar todas as referências que citam passagens posteriores ao texto que está sendo investigado.¹²⁴

O uso da analogia da fé

Algumas vezes, apesar de toda a ênfase dada aos detalhes, partes e minúcias das Escrituras, os intérpretes modernos deixam de lado três elementos de importância vital que podem parecer antiquados: (1) a coerência das Escrituras, (2) a natureza orgânica das Escrituras e (3) o cânon definitivo das Escrituras. Blocher argumenta contra tal “modernização” dizendo que “se as Escrituras fossem uma coleção de ditados independentes, todos eles corretos, mas simplesmente justapostos, tratando de tópicos não relacionados entre si, de que forma poderia ser usada a analogia [da fé]?... Mas a Escritura é como um diálogo e muito mais.”¹²⁵

É aqui que a analogia da fé entra em cena mais uma vez. Tendo em vista que uma única Mente governa sobre as Escrituras, é apropriado e justo para Deus, o Espírito Santo, juntar a totalidade de seu pensamento sobre um determinado assunto, de forma semelhante como nós faríamos com os escritos de um autor humano. E se pressupomos a existência de comunicação, não estamos admitindo também que o autor apresenta coerência e unidade em seu pensamento até que se prove em contrário? Por que os estudiosos da Bíblia fazem

¹²⁴ Essas “Bíblías tópicas” podem ser úteis em outras ocasiões (mais especificamente na analogia da fé) mas não nos estados formativos do processo de interpretação. Uma fonte rica em referências a passagens anteriores é a obra *The Treasury of Scriptural Knowledge* de R. A. Torrey, que contém mais de cinco mil referências desse tipo. A obra de Torrey continua a ser reimpressa mesmo tanto tempo depois de sua morte em 1928.

¹²⁵ Blocher, “Analogy of Faith”, pp. 32-33.

suposições que ficam aquém disso? É possível que eles não acreditem em uma mente divina unificada por trás das Escrituras como um todo? A suposição contrária à unidade da Bíblia, mais do que qualquer outro fato, tem afastado evangélicos de buscar os princípios internos unificadores na teologia ou na ética bíblica, de modo que não compreendem por completo a legitimidade da teologia sistemática. O sucesso nos métodos analíticos de estudo tem impedido o evangelicalismo de concentrar sua atenção nos estudos sinóticos e sintéticos mais profundos que são necessários para a interpretação teológica da Bíblia.

A unidade da Bíblia, entretanto, pode ser argumentada a partir de pelo menos três pontos de vista.

COERÊNCIA

O argumento a favor da coerência pode ser encontrado, em parte, no modo como os escritores da Bíblia fazem referências diretas ou indiretas à porções do texto bíblico que os precedem. Assim, Daniel “entendeu pelos livros [Escrituras]” que aquilo que Jeremias havia dito menos de um século antes era aquilo “que falara o Senhor” (Dn 9.2 citando Jr 25.11, 12 e 29.10 referindo-se ao fato de que o cativo de Judá na Babilônia iria durar setenta anos). É sobre esse modelo dos setenta anos, então, que Daniel recebe sua revelação dos “setenta ‘setes’” (Dn 9.24). A concordância e dependência dos autores bíblicos entre si fica evidente ao longo de todo o texto.

NATUREZA ORGÂNICA

Existe uma natureza orgânica nas revelações pelo fato de as primeiras manifestações conterem formas seminais ou o germe de idéias que ganharão expressão plena mais tarde, à medida que a revelação progride. Assim, conforme indicou O. Palmer Robertson:

Gênesis 15.6 – “Ele [Abraão] creu no Senhor, e isso lhe foi imputado para justiça” – ecoa deliberadamente em Habacuque 2.4 “... mas o justo viverá pela fé” e nos dá bases para uma compreensão adequada do texto. Os mesmos radicais usados para os conceitos de fé e justiça [*he emin, emuna, sadaqa, saddiq*] aparecem em ambas as passagens. No contexto de Habacuque, fica evidente um teste de fé semelhante àquele pelo qual passou Abraão devido ao não cumprimento imediato da promessa divina.¹²⁶

Assim, textos separados entre si por séculos estavam organicamente relacionados um ao outro e a semente daquilo que mais tarde alcançaria a plenitude frutífera, já estava presente no primeiro texto.

¹²⁶ O. Palmer Robertson, “‘The Justified (by Faith) Shall Live by His Steadfast Trust’ - Habakkuk 2:4”, *Presbyterian* 9 (1983): 65.

O CÂNON COMPLETO

A terceira parte da argumentação em favor da unidade da Bíblia envolve considerações acerca da natureza completa do cânon. Nos últimos anos tem-se dado atenção novamente à situação canônica. Isso tem aberto caminho para uma redescoberta parcial do conceito de princípio e fim na revelação de Deus. Esse conceito de inteireza nos oferece um contexto geral que esclarece aquilo que a mente organizadora das Escrituras tinha como visão.

A própria idéia de cânon deixa implícita a existência de um padrão ou recurso de medida pelo qual uma coleção de livros é reconhecida como norma para uma comunidade. Esse reconhecimento também contém uma idéia não apenas de princípio e fim, mas a sugestão de que há recursos conectivos dentro desse corpo de texto. Assim, enquanto as partes individuais do cânon têm valor por si mesmas, apenas quando o texto é visto como um todo é a que o intento de Deus em sua plenitude pode ser declarado em qualquer um dos vários assuntos que são tratados dentro dos livros.

A tarefa teológica do intérprete

A frase *analogia da fé* não é comum nos escritos dos pais da igreja primitiva e na Idade Média. Mas o conceito aparecia sob diversos outros nomes: a fé, regra de fé, medida da fé, fé católica ou instituição apostólica da igreja. Em todos esses termos, o conceito de unidade das Escrituras é proeminente. Tal unidade baseia-se em quatro pilares: (1) o fato de as Escrituras terem um único e divino Autor; (2) o fato de Cristo estar presente no Antigo Testamento, não apenas de maneira virtual ou implícita, mas diretamente, tendo em vista que os profetas falam dele; (3) o fato de Cristo ser o centro das Escrituras e (4) o fato de as doutrinas dentro das Escrituras estarem ligadas entre si ao longo de todo o texto e desenvolverem-se uma a partir da outra.¹²⁷

O Iluminismo e o advento do método crítico superior levaram muitos dentro da igreja a rejeitar a unidade das Escrituras como uma doutrina viável ou um aspecto hermenêutico utilizável. Isso deixou muitos leitores contemporâneos da Bíblia extremamente confusos e sem nenhum princípio organizador ou método pelo qual poderiam juntar toda a história da Bíblia. Esses princípios devem ser revisados mais uma vez e é o que pretendemos fazer a seguir:

A PERSPICUIDADE DAS ESCRITURAS

O princípio de perspicuidade das Escrituras (ver também capítulo 9, pp. 157-164) afirma que a mensagem das Escrituras é clara o suficiente, de modo que

¹²⁷ Devo esta lista a Robert D. Preus, "The Unity of Scripture", *CTQ* 54 (1990): 1-23.

até o menos instruído dos leitores é capaz de entender a mensagem da salvação que a Bíblia apresenta. Essa afirmação clássica de perspicuidade (“clara ao entendimento”) ou da natureza clara da Bíblia não significa que todas as partes da Bíblia são igualmente claras e livres de qualquer dificuldade. A perspicuidade nunca foi pretendida como um atalho ou chave mestra para abrir todos os ensinamentos ou interpretações da Bíblia. O Bispo Herbert Marsh declara como esse princípio tem sido mal entendido e mal utilizado:

Uma outra expressão usada pelos nossos Reformadores, a “*perspicuidade* dos Escritos Sagrados” não tem sido menos abusada do que [outras] expressões similares [tais como “a Bíblia é sua própria intérprete”]. Quando eles [os Reformadores] defenderam a *perspicuidade* da Bíblia, sua intenção não era argumentar contra a aplicação do Ensino, mas contra a aplicação da Tradição à exposição das Escrituras... Não!, disseram nossos Reformadores; não precisamos da ajuda da nossa Tradição; é suficientemente perspicuo usar a Bíblia sem ela... Eles não tinham a intenção de declarar que a Bíblia era perspicua tanto para os instruídos como para os não-instruídos. Se assim fosse, eles jamais teriam oferecido aos não-instruídos *explicações* sobre ela.¹²⁸

As Escrituras interpretam as Escrituras

Com frequência, aquilo que é obscuro numa parte da Bíblia fica claro em outra parte. A ferramenta da hermenêutica a ser usada aqui é a de passagens paralelas. Quando o contexto imediato não ajuda os intérpretes a descobrirem o significado da passagem, eles podem utilizar dois tipos de passagens paralelas encontradas em outras partes das Escrituras.

PASSAGEM PARALELA VERBAL. Muitas vezes, a mesma palavra, frase, cláusula ou expressão aparece em duas ou mais passagens com uma conexão semelhante e com referência ao mesmo assunto ou a assuntos bastante próximos. É de grande importância para o intérprete demonstrar essa relação, pois a mera presença das mesmas palavras e expressões não é, por si, prova suficiente de ligação entre as duas passagens.

Uma ilustração de uma passagem paralela verbal encontra-se em 1 Reis 19.9, 11, que fala de Elias no Monte Horebe – “Ali, entrou numa caverna, onde passou a noite... disse-lhe Deus: ‘Sai e põe-te neste monte perante o Senhor.’ Eis que *passava* o Senhor.” A área para onde Elias havia fugido de Jezebel era a mesma do Monte Sinai, onde Moisés havia recebido as duas tábuas da lei. O termo “caverna” em 1 Reis 19.9 sem dúvida é uma alusão à “fenda da penha” mencionada em Êxodo 33.22. O mais importante é que

¹²⁸ Bispo Herbert Marsh, *A Course of Letters... in Theological Learning* (Boston: Cummings and Hilliard, 1815), 18, itálicos dele.

nessa passagem anterior o Senhor disse a Moisés: “Farei *passar* toda a minha bondade diante de ti e te proclamarei o nome do Senhor” (Êx 33.19).

Além da relação entre a caverna de Elias e a fenda da penha de Moisés, a menção em ambos os textos da *passagem* do Senhor faz a ligação entre os dois textos e aumenta a nossa compreensão da relação do Senhor com Elias nesse acontecimento. O profeta desanimado precisava claramente da mesma coisa que Moisés recebeu do Senhor: uma nova visão do Deus vivo trazida quando o Senhor fez passar os seus atributos diante deles como forma de lembrá-los quem e o que ele é. Desse modo, o exame dos paralelos verbais pode acrescentar profundidade aos ensinamentos e pregações dos textos bíblicos.

PASSAGEM PARALELA TÓPICA. Uma passagem paralela tópica é aquela que trata dos mesmos fatos, assuntos, sentimentos ou doutrinas da passagem com a qual está sendo comparada, sem usar as mesmas palavras, cláusulas ou expressões. Bons exemplos desse tipo de fenômeno podem ser encontrados no material sinóptico dos Evangelhos e em Samuel, Reis e Crônicas. Além desses relatos sinóticos, também há pares de passagens que incluem os Salmos 14 e 53, Salmo 18 e 2 Samuel 22, Salmo 96 e 1 Crônicas 16 e Judas e 2 Pedro.

Os chamados oito salmos de fuga de Davi representam um outro tipo de passagem paralela tópica:

Salmo 18, quando Davi foi livrado das mãos de Saul (2Sm 22).

Salmo 34, quando Davi fingiu estar louco (1Sm 21).

Salmo 52, quando Doegue falou de Davi para Saul (1Sm 22).

Salmo 54, quando os zifeus foram até Saul (1Sm 23).

Salmo 56, quando os filisteus capturaram Davi (1Sm 21.10-15).

Salmo 57, quando Davi fugiu para a caverna (1Sm 22).

Salmo 59, quando os homens de Saul vigiaram Davi (1Sm 19.11-17).

Salmo 142, quando Davi estava na caverna (1Sm 24).

Quando os intérpretes estudam esses salmos como uma unidade, juntamente com as passagens relevantes de Samuel, surgem elementos da experiência e da teologia de Davi que, de outro modo, permaneceriam ocultos.¹²⁹

Por fim, considere as palavras de Jesus em Lucas 14.26 dizendo que aqueles que o seguissem deveriam “aborrecer” pai e mãe. Recebemos ajuda para interpretar esse “aborrecer” usando como referência a passagem paralela tópica em Mateus 10.37, onde Jesus pede que seus discípulos não amem seus pais “mais do que a mim [ele]”.

¹²⁹ Esse estudo obviamente depende da antigüidade e autenticidade dos títulos dos Salmos. Esses títulos vêm de antes do século 3º a.C., o que é atestado pelo fato de os escritores da Septuaginta não terem sido capazes de traduzir muitos dos termos dos títulos e em vez disso lançaram mão da transliteração. Tais evidências podem ser suposições em favor de sua antigüidade.

As passagens-chave

Já argumentamos anteriormente que os estudos baseados na analogia da fé não devem ser usados como substituto para a árdua tarefa de estudar exegeticamente uma determinada passagem das Escrituras dentro de seus próprios termos. Pelo contrário, tais estudos são extremamente úteis no final do processo interpretativo, quando temas, passagens e doutrinas semelhantes podem ser considerados como um teste para o sentido geral e a veracidade da interpretação proposta. Assim, o uso da analogia da fé serve para verificar conclusões alcançadas por via da exegese e para indicar que direção o mesmo ensinamento tomou em um momento posterior da revelação.

Juntamente com o estudo de passagens relacionadas em termos de analogia da fé, também é de grande ajuda nos concentrarmos nos capítulos-chave das Escrituras que tratam de importantes assuntos como:

Gênesis 1-2: A criação

Isaías 40: O caráter incomparável de Deus

Isaías 53: A natureza da Expição

1 Coríntios 15: A Ressurreição

2 Coríntios 5.1-10: A natureza do estado intermediário

Filipenses 2.1-11: A natureza da Encarnação

Capítulos desse tipo são chamado na história da igreja de *sedes doctrinae* ou “assento da doutrina”. Essas passagens, que chamamos de passagens-chave, podem servir muito bem para impor limites para os intérpretes, à medida que estes buscam orientação sobre a interpretação de textos que são verbalmente ou topicamente paralelos. Essas passagens-chave contêm uma grande quantidade de material sobre determinada doutrina reunida em um só lugar. De certa forma, representam uma função de “autopolicimento” das Escrituras que é particularmente importante para os Protestantes, que rejeitaram as limitações externas (como, por exemplo, a igreja ou a tradição) no seu processo de interpretação da Bíblia.

Um sumário dos princípios

Se Deus é, de fato, o autor de uma revelação autêntica sobre si próprio para os mortais, é natural pensarmos que as Escrituras podem ser usadas para o ensinamento doutrinário e teológico. 2 Timóteo 3.16,17, aliás, coloca “doutrina” como o primeiro item numa lista de benefícios provenientes das Escrituras. O apóstolo Paulo fala sobre esse mesmo assunto ao mencionar que os romanos deveriam obedecer às doutrinas de todo o coração (Rm 6.17). Em suas duas cartas ao jovem Timóteo, o mesmo apóstolo advertiu doze vezes para que ele cuidasse de manter a sã doutrina. Toda essa ênfase na doutrina e

nos ensinamentos não foi invenção de algum movimento evangélico da época e nem uma reação exagerada de alguns teólogos, pois a mesma ênfase nos ensinamentos é marcante no próprio ministério de nosso Senhor. O povo se admirava com seus ensinamentos (Mt 7.28). De fato, ele declarava claramente que sua doutrina vinha do Pai (Jo 7.16). Portanto, o uso doutrinário da Bíblia não pode ser tomado levemente e nem menosprezado. Ele é, na verdade, aquilo que dá substância e forma a toda a fé cristã. A doutrina só é possível porque Deus falou por meio das Escrituras.

Nesta parte final resumiremos os princípios básicos que estão por trás do uso teológico profícuo da Bíblia.

1. O PESO MAIOR DOS ENSINAMENTOS DOUTRINÁRIOS DEVE SER COLOCADO SOBRE AS PASSAGENS-CHAVE.

Este princípio é preferível a qualquer outro princípio reducionista tal como dar prioridade ao Novo Testamento em lugar do Antigo, ou aos Profetas em lugar da Lei ou ainda às Epístolas em vez dos Evangelhos. Cada uma dessas alternativas foi testada ao longo da História, em muitos casos com efeitos desastrosos. Tal é a deferência em relação à suposta superioridade daquilo que é mais recente que se acaba impugnando a revelação de Deus e criando-se um cânon dentro do cânon. Ao longo de ambos os Testamentos a revelação de Deus sempre mostra de novo sua plenitude numa seqüência de doutrinas. Conseqüentemente, é importante que consultemos uma a uma essas passagens-chave e nelas procuremos a expressão plena daquilo que Deus tinha em mente sobre cada uma das grandes verdades didáticas.

2. A EXEGESE VEM ANTES DE QUALQUER SISTEMA DE TEOLOGIA.

As Escrituras em si não são um livro didático para a teologia assim como o mundo natural ao nosso redor também não vem completo com um livro didático sobre geologia, física ou química. Mesmo que toda a criação tenha se originado de Deus, assim como todas as Escrituras são obra de suas mãos, recebemos a ordem da criação já em funcionamento e não o manual de operação. A propensão humana para organizar, classificar e arranjar esses dados, tanto as revelações naturais como as sobrenaturais, provavelmente reflete o fato de que fomos criados à imagem de Deus.

Mas quando essa propensão de formar uma teologia volta-se para fontes fora da Bíblia, não há fim para os problemas que surgem. Tais fontes externas podem tornar-se grades que são colocadas sobre o texto servindo de limitação e impedimento para o mesmo.

Essas grades podem apresentar-se na forma de filosofias como o panteísmo ou o existencialismo, ou podem ser o compromisso com determinados princípios organizadores de uma analogia separada da fé e desligada

daquilo que é oferecido pela leitura da Bíblia em si. Nessa segunda categoria estão incluídos os nossos sistemas de revelação divina ou a nossa teologia sobre a Aliança bem como o Calvinismo, o Arminianismo, as teologias carismáticas ou de cessação. Não pretendemos dizer que um sistema está certo e os outros estão errados mas sim, que se deve cuidar para que o sistema venha em segundo lugar depois da exegese da Bíblia. Em outras palavras, muitas vezes temos a tendência de fazer com que a Bíblia se encaixe em nossos sistemas e não o contrário e por isso nossos estudos e argumentações acabam não chegando a lugar nenhum.

3. AS DOCTRINAS NÃO DEVEM IR ALÉM DAS EVIDÊNCIAS ENCONTRADAS NAS ESCRITURAS.

A tentação de se dizer mais do que é dito nas Escrituras é sempre um risco, pois nós mortais somos um grupo curioso. Mas, além de nossa curiosidade, temos também um desejo profundamente engendrado de fingir que sabemos mais do que outros sobre assuntos relativos tanto a este mundo quanto ao próximo. É nesse ponto que começamos a extrapolar as evidências que temos em mãos, a fim de fazer aquilo que pensamos ser deduções perfeitamente lógicas sobre algumas das doutrinas. Também é nesse ponto que os modernistas começam a fazer perguntas para as quais o texto não tem respostas diretas. Para a infelicidade da causa do evangelho, nós muitas vezes nos tornamos especialistas nessas extrapolações teológicas e forçamos outros a concordarem com as nossas conclusões ou então a deixarem o “nosso grupo”.

4. A ANALOGIA DAS ESCRITURAS DEVE TER PRIORIDADE SOBRE A ANALOGIA DA FÉ.

Tendo em vista que já apresentamos em algum detalhe os dois tipos de analogia, seremos sucintos. Minha preocupação ao citar este princípio é de priorizar a exegese e aquilo que já se sabia por revelações anteriores de Deus e, só depois, acrescentarmos por sumários tudo o que o Senhor revelou mais tarde sobre um determinado tópico. Em outras palavras, precisamos ler a Bíblia seqüencialmente para não cairmos no erro de “inserirmos no texto” aquilo que esperávamos encontrar nele.

O uso da “teologia informada” a partir da analogia das Escrituras pode fazer uma grande diferença em uma exegese que, de outro modo, seria anêmica e sem entusiasmo. Assim, quando Elias tomou “doze pedras” (e não dez) a fim de construir um altar que representasse as doze tribos e declarou “Teu nome será Israel”, ele estava claramente fazendo o povo lembrar a primeira vez em que essas palavras haviam sido proferidas. Em Gênesis 32.28 e 35.10, duas vezes (tendo-se passado um período de trinta anos entre uma vez e outra) Jacó ouviu de Deus: “Já não te chamarás Jacó, porém teu nome será Israel.” Em ambos os casos (em uma das vezes ele lutou contra um anjo do

Senhor em Peniel e na outra ele se preocupou se os cananitas iriam matar sua família depois do que havia acontecido no incidente sobre Diná em Siquém), Jacó foi advertido para que deixasse de lado a dependência em si mesmo e em seus ídolos.

Quase um milênio depois, Elias teve que ensinar mais uma vez a mesma lição aos descendentes de Jacó. “Lançai fora os deuses estranhos que há no vosso meio” ordenou o Senhor em Gênesis 35.2. Elias fez um pedido semelhante em 1 Reis 18.21. Assim, a teologia informada fortalece e enriquece nossa exegese dos textos bíblicos. A partir desse ponto é possível – e desejável – introduzir em nossa exegese da passagem um ensinamento semelhante de um texto posterior das Escrituras tratando do mesmo tópico, pois ambos formam uma analogia total da fé. É de suma importância utilizar primeiro a analogia das Escrituras (de um texto anterior) e depois a analogia da fé no sumário de cada um dos pontos principais de um sermão.

5. SÓ AQUILO QUE É ENSINADO DE FORMA DIRETA NAS ESCRITURAS DEVE FALAR À CONSCIÊNCIA.

De maneira semelhante à teologia, o mesmo princípio se aplica às áreas da moralidade e da ética. Mais uma vez, ao moldar-se uma ética ou moralidade, existe a tendência de se colocar tanta confiança em extrapolações humanas e deduções pessoais das Escrituras quanto nos textos das Escrituras em si. Isso não faz justiça nem à primazia das Escrituras nem à comunidade dos crentes.

Apelar para a consciência dos crentes sobre questões que não são ensinadas *diretamente* nas Escrituras é correr o risco de criar uma nova tradição que venha a competir por reconhecimento com as próprias Escrituras. É com razão, portanto, que levantamos objeções a seitas que acrescentam às Escrituras meras idéias humanas. Da mesma forma, devemos protestar contra as interpretações humanas que são elevadas à categoria de Escrituras. Além disso, tais inferências são um desrespeito à nossa liberdade cristã em Cristo.

Deve-se ter cuidado ao aplicar este princípio, pois alguns, para evitar cair na vala de um lado da estrada, acabam caindo na vala do outro lado. Assim, devemos condenar aquilo que é diretamente condenado nas Escrituras. Também devemos condenar aquilo que é condenado pela aplicação imediata de um princípio. Mas, quando nenhuma dessas duas condições está presente, a consciência do cristão não pode ser manipulada por qualquer outra fonte. Nos casos em que as questões se tornam mais controversas (como, por exemplo, quando supõe-se que certos ensinamentos bíblicos estão mesclados com o contexto cultural, como a ordem de se lavar os pés uns dos outros em João 13.14), é que nossa interpretação não deve ser tão inflexível e permanente, pelo menos no que diz respeito a apelar para a consciência alheia.

6. NENHUMA DOUTRINA DEVE SER BASEADA EM UMA ÚNICA PASSAGEM DAS ESCRITURAS, PARÁBOLA, ALEGORIA, TIPO, *SENSUS PLENIOR* OU NUMA LEITURA INCERTA DO TEXTO.

O ensino doutrinário é valioso demais para ser confiado àquelas áreas da interpretação em que os preconceitos subjetivos do leitor podem acabar sendo mais fortes.

Os mórmons, por exemplo, transformaram 1 Coríntios 15.29 em uma doutrina-chave e é desse texto que tiram uma de suas principais características – “Se, absolutamente, os mortos não ressuscitam, por que se batizam por causa deles?” Provavelmente, nessa passagem Paulo só estava argumentando com alguma outra pessoa. Seria demais afirmar que esse único versículo é evidência adequada para se construir uma doutrina sobre o batismo dos mortos. Independente de como Paulo estava argumentando nesse ponto, é extremamente perigoso tomar um único versículo e formular uma doutrina a partir dele.

Vou me lembrar sempre do dia em que um homem abriu sua Bíblia no livro de Atos e declarou que pertencia à igreja “Somente de Jesus”, pois assim eram batizados em Atos 8.16 – “...mas somente haviam sido batizados em nome do Senhor Jesus”. E quanto ao que o resto das Escrituras tem a dizer sobre a Trindade? Aquele homem já havia se decidido e formado sua própria denominação.

Da mesma forma é arriscado nos contentarmos com uma doutrina apoiada exclusivamente no argumento de uma parábola, alegoria, tipo, no chamado *sensus plenior* ou numa passagem de leitura incerta. Alguns, por exemplo, basearam a doutrina da Trindade exclusivamente em 1 João 5.7,8. As evidências, entretanto, indicam que esse trecho vem de manuscritos mais recentes da Vulgata latina que acrescentou aproximadamente 25 palavras, incluindo aquelas traduzidas como “o Pai, a Palavra e o Espírito Santo”. Esse escrito não pode ser considerado parte do texto original, portanto não deve ser usado para a teologia e doutrina. Tais procedimentos são exemplo do emprego de um “texto-prova”, um método que usa textos simplesmente porque contêm uma certa palavra ou idéia, sem levar em consideração o contexto ou a intenção original do autor acerca do texto.

7. A INTERPRETAÇÃO TEOLÓGICA DEVE RECONHECER SUA RESPONSABILIDADE PERANTE A IGREJA.

O Espírito Santo não deu início à sua obra quando *nós* chegamos neste estágio da História e começamos a interpretar a Bíblia. Durante séculos, desde o Antigo Testamento, tem havido um acúmulo fiel e constante de ganhos, compreensão e *insights* entre o povo de Deus.

Mais uma vez, há uma vala de cada lado do caminho. Pode-se estar tão atento para aquilo que a igreja e os outros crentes do passado aprenderam das

Escrituras a ponto de transformar esses conhecimentos em tradições e fazer deles novas escrituras. Mas o outro lado também é igualmente problemático. Alguns desprezam todos os *insights* e obras do passado, como se estivessem selados dentro de um vácuo e todos os ensinamentos doutrinários tivessem começado a partir deles.

O ensinamento doutrinário das Escrituras deve ser compartilhado. O trabalho teológico deve ser feito com um espírito que convida outros crentes a avaliá-lo e compará-lo aos padrões das Escrituras. Essa necessidade de se trabalhar em conjunto não é devida a uma natureza inadequada das Escrituras, mas sim à inadequação dos leitores e intérpretes da Bíblia.

Os Reformadores lançaram um sistema duplo de verificação e equilíbrio quando anunciaram o sacerdócio de todos os crentes e lançaram mão das línguas originais da Bíblia. Se o sacerdócio tivesse precedência, o resultado poderia ser a anarquia, pois cada um passaria a fazer o que fosse certo aos seus próprios olhos. Se o uso das línguas originais viesse antes, provavelmente teríamos sido abandonados à mercê dos estudiosos que acabariam constituindo o júri final sobre o que o texto estaria ou não dizendo. Felizmente, os Reformadores insistiram tanto no sacerdócio de todos quanto no uso das línguas originais das Escrituras. Isso trouxe o equilíbrio e a necessidade de que estudiosos e leigos passassem a depender uns dos outros.

PARTE 4

A Busca por Significado: Outros Desafios

Um conhecimento da história da interpretação pode ser uma das proteções mais eficazes contra o erro interpretativo. Essa história começa com os *Targums* judaicos, que usavam tanto o sentido explícito quanto o oculto das leis mosaicas. Três grupos importantes ajudaram a formular diferentes aspectos da interpretação judaica. O rabino Hillel representou o primeiro grupo com suas sete regras que, de modo geral, eram um desenvolvimento lógico de princípios de bom senso. Mais tarde, o rabino Eliezar expandiu as regras de Hillel com um conjunto de 32 regras, incluindo diversas técnicas místicas para obter os significados mais profundos das Escrituras. Os essênios dos papiros do Mar Morto desenvolveram o métodos *peshet*, que transformava pessoas e acontecimentos em valores e significados contemporâneos pela simples determinação dos intérpretes. O terceiro grupo era composto de judeus da diáspora, sendo Philo o seu representante mais lembrado e que enfatizou a *hyponoia*, ou seja, um sentido mais profundo das Escrituras que podia ser descoberto por meio de alegorias.

Os escritores do Novo Testamento usaram quase trezentas citações do Antigo Testamento juntamente com centenas (ou até milhares, de acordo com alguns) de outras alusões a ele. É muito pouco provável que Jesus e os apóstolos tenham usado a interpretação alegórica ou mesmo valores *peshet* ou *midrash* para textos do Antigo Testamento, a fim de provar que aquilo que afirmavam, ou seja, que a doutrina do Antigo Testamento sobre o Messias havia se cumprido em Cristo e na igreja.

Três escolas dominaram os primeiros séculos da era cristã: a de Alexandria, a de Antioquia e a do Ocidente. A escola de Alexandria especializou-se no sistema alegórico de interpretação baseado numa doutrina de correspondência entre as realidades celeste e terrena, enquanto a escola de Antioquia defendia a doutrina da *theoria*, afirmando que as Escrituras tinham um único significado que incluía o literal, o espiritual, o histórico e o tipológico. A escola do Ocidente era mais eclética, incorporando princípios das outras duas escolas e sendo representada por homens como Jerônimo e Agostinho.

A Idade Média deu origem aos vitorinos de Paris, Stephen Langdon, Tomás Aquino e um judeu convertido, Nicolau de Lira. Nicolau influenciou Lutero e a Reforma com sua insistência no sentido claro do texto. Reuchlin e Erasmo lançaram os fundamentos para a Reforma, mas Lutero e Calvino lideraram os ataques contra a interpretação alegórica. Na era pós-Reforma, os pietistas enfatizaram a aplicação das Escrituras à fé e prática individuais, enquanto o Racionalismo começou uma tendência que acabou levando às formas histórico-críticas de estudo da Bíblia.

CAPÍTULO 12

Uma breve história da interpretação

WALTER C. KAISER, JR.

Uma compreensão da história das interpretações da Bíblia pode ser de grande ajuda para aquele que está estudando as Escrituras. Pode servir, por exemplo, como uma advertência para que não se cometa os mesmos erros do passado. Pode também determinar quais influências levaram a alguns mal-entendidos sobre a Palavra de Deus. Além disso, ela pode familiarizar o intérprete com alguns dos excelentes exegetas do passado e demonstrar alguns dos métodos que eles usaram para tratar das Escrituras. Independente da motivação de cada um para entrar em contato com o trabalho daqueles intérpretes que nos precederam, certamente o estudo cuidadoso de suas obras pode poupar o estudante de perder tempo valioso e seguir por trilhas que não levam a lugar nenhum e já foram anteriormente testadas sem oferecer resultados.

Pode-se dizer que, praticamente desde o princípio, muitos ouvintes e leitores da mensagem da Bíblia demoraram para captar as verdades espirituais nela contidas. Os profetas reclamaram repetidamente que Israel era um público tolo, insensato e rebelde: “tendes olhos e não vedes, tendes ouvidos e não ouvis” (Jr 5.21; ver também Is 6.10; Ez 12.2). A situação não era diferente no tempo do Novo Testamento. Paulo precisa escrever aos Tessalonicenses pedindo: “não vos demovais da vossa mente, com facilidade, nem vos perturbeis, quer por espírito, quer por palavra, quer por epístola, como se procedesse de nós” (2Ts 2.2). E é verdade que as cartas de Paulo contêm “certas coisas difíceis de entender, que os ignorantes e instáveis deturpam, como também deturpam as demais Escrituras para a própria destruição delas” (2Pe 3.16). As pessoas vão distorcer não apenas as cartas de

Paulo mas as “demais Escrituras” também. Daí a necessidade de uma breve história da interpretação da Bíblia.¹³⁰

A hermenêutica judaica

A grande vantagem que o povo judeu possuía foi reconhecida por Paulo em Romanos 3.1-2: “aos judeus foram confiados os oráculos de Deus.” Mas esse tesouro nem sempre dirigiu as atitudes do povo, pois as leis foram ignoradas e os profetas foram perseguidos.

Quando o povo retornou do exílio na Babilônia foi necessário, portanto, que tivesse os *Targums* (de uma palavra que significa “explicar”) para que pudessem ser orientados na interpretação das Escrituras. Assim, os ensinamentos orais tornaram-se um suplemento fixo e crescente para o texto bíblico, tendo uma autoridade igual à das Escrituras. Afirmava-se que essa tradição havia sido passada fielmente do escriba Esdras e dos membros da Grande Sinagoga que, por sua vez, supostamente haviam recebido esses ensinamentos por meio da revelação divina.

No início da era cristã, os rabinos judeus costumavam fazer uma distinção entre dois sentidos do texto: o *peshat*, ou seja, o “claro” ou “simples” (daí o sentido literal ou histórico) que significava a passagem bíblica; e o *remaz*, o sentido oculto da lei mosaica e do Halaká. Havia também o sentido *derûsh* (“buscado”) das Escrituras, isto é, o sentido alegórico expresso na forma de Hagadot ou lendas. É dessa última palavra que veio o substantivo *midrash* “exegese”. O quarto método usado na interpretação judaica era o *sôd* – o sentido místico ou cabalístico de uma passagem.

A exegese que tratava de assuntos históricos ou dogmáticos era chamada de *midrash de Hagadot*. Esse tipo de interpretação era mais ilustrada, prática e mesclada com uma grande quantidade de alegorias, lendas e histórias bíblicas emocionantes. Era basicamente uma visão homilética do estudo da Bíblia.

A exegese, por outro lado, tratava de questões legais e era chamada de *midrash de Halaká*. Essa forma de interpretação procurava aplicar a lei por analogia e pela combinação de textos em casos excepcionais para os quais não havia nenhuma sanção na lei de Moisés.

A interpretação judaica era determinada, em grande parte, por sua própria estrutura teológica e pelos objetivos da comunidade, na qual as Escrituras desempenhavam um papel. Três grupos importantes ajudaram a formular os diferentes aspectos da interpretação judaica: os rabinos; a seita de Qumram, dos papiros do Mar Morto, e a diáspora judaica.

¹³⁰ Para um outro sumário dessa história com algumas perspectivas diferentes, ver Moisés Silva, *Has the Church Misread the Bible? The History of Interpretation in the Light of Current Issues* (Grand Rapids: Zondervan, 1987), especialmente os capítulos 2 e 3.

OS RABINOS

Depois da época de Esdras e dos mestres, ou *Tanna'im* (como foram chamados após o ano 30 d.C.), que vieram após a revolta dos Macabeus, deu-se início a uma tradição que acabou resultando em grandes coleções de escritos que na era cristã ficaram conhecidos como o *Mishnah*, o *Gemara* e o *Talmud*.¹³¹ No começo, essa tradição de leis orais desenvolveu-se como um paralelo da Torá. Mas com o passar do tempo, a validade dessas tradições precisava ser provada por meio da referências aos próprios textos bíblicos. Assim, desenvolveu-se uma espécie de coordenação entre o texto bíblico, a tradição e a aplicação contemporânea.

Os princípios para coordenar esses três elementos foram estabelecidos por vários conjuntos de leis rabínicas conhecidas como *middôt*. Não se sabe ao certo qual a origem dessas leis, mas a maioria afirma que o conjunto mais antigo de sete *middôt* é do famoso rabino Hillel, um contemporâneo de Jesus, mais velho do que ele (30 a.C. a 15 d.C., aproximadamente). Estas são as sete regras de Hillel:¹³²

1. *Inferência do sentido mais brando* (premissa menor) *para o mais forte* (premissa maior), *ou um argumento a fortiori*. Afirma simplesmente que aquilo que é verdade sobre o menor também o é sobre o maior. Assim, tendo em vista que o sábado era mais importante do que os outros dias festivos, uma restrição colocada sobre um dia festival anual era ainda mais aplicável ao sábado.

2. *Analogia de expressões*. Passagens ambíguas eram explicadas ao fazer uma inferência da analogia de expressões, isto é, de palavras e frases semelhantes usadas em algum outro lugar. Assim, considerando que Levítico 16.29 pede aos judeus: “afligireis a vossa alma” no Dia da Expição, sem explicar qual a natureza dessa aflição, interpretava-se que os judeus deviam abster-se de comida no Yom Kippur, pois essa mesma expressão tinha sido usada em Deuteronômio 8.3 com a menção explícita de fome.

3. *Aplicação por analogia com uma cláusula ou a extensão do específico para o geral*. Nessa regra, textos eram aplicados a determinados casos se eram de natureza semelhante, mesmo que não fossem tratados de forma direta

¹³¹ Algumas partes do Talmud originaram-se no século 2º a.C., quando vários ensinamentos começaram a ser passados oralmente e aumentaram constantemente a cada geração. Então, no século 2º d.C., Judah Há-Nasi coletou esses ensinamentos na forma escrita. Esse trabalho, que consiste de 63 tratados, ficou conhecido como o Mishnah. Com o passar do tempo, o próprio Mishnah foi sujeito a uma interpretação escrita, o Gemara. A combinação do Mishnah e do Gemara normalmente é chamada de Talmud.

¹³² Para uma explicação mais completa dessas regras, ver *Mikra: Text, Translation, Reading, and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, org. por Martin Jan Mulder (Filadélfia: Fortress, 1988), pp. 699-702. Ver também Karlfried Froehlich, *Biblical Interpretation in the Early Church* (Filadélfia: Fortress, 1984), pp. 30-36.

dentro das Escrituras citadas. Em outras palavras, um princípio geral era construído sobre a base de um ensinamento contido num versículo (cláusula). Assim, por exemplo, o caso do assassinato não-intencional de um companheiro lenhador que é citado em Deuteronômio 19 pode ser aplicado a qualquer tipo de morte acidental resultante de dois homens trabalhando juntos em um lugar público.

4. *Aplicação por analogia com duas cláusulas.* Essa regra é semelhante à anterior, porém aqui ela é fortalecida por meio de duas cláusulas, ou dois versículos para o princípio geral. Êxodo 21.26,27 determinava que um escravo que tivesse o seu “olho” ou “dente” destruído deveria ser libertado. Por analogia, essa regra poderia ser aplicada a todas as outras partes do corpo.

5. *Inferência de um princípio geral para um caso ou exemplo específico.* Essa regra pode ser usada de duas formas – do geral para o específico ou *vice-versa*. Assim, Êxodo 22.9 diz que se um homem emprestar a outro seu boi, jumento, ovelha ou vestimenta “ou qualquer coisa”, aquele que recebeu o empréstimo deve pagar uma restituição dobrada, caso venha a perder o que foi emprestado. Mas, por causa do uso do termo generalizado “qualquer coisa”, o texto mostra que boi, jumento, ovelha e vestimenta são apenas exemplos e, portanto, a lei aplica-se a qualquer coisa – quer animada ou inanimada – que tenha sido tomada emprestada e perdida e que deve ser reembolsada em duas vezes o seu valor.

6. *Explicação de uma outra passagem.* Semelhante à primeira regra, esta explica uma passagem apelando para outro trecho das Escrituras. Foi colocada para o rabi Hillel a seguinte questão: o cordeiro da Páscoa deveria ser abatido no sábado se o décimo quarto dia de Nisan fosse um sábado? Ele respondeu que, tendo em vista que Números 28.10 decreta que “sacrifícios diários” deveriam ser oferecidos também aos sábados, então por analogia o cordeiro da Páscoa tinha de ser abatido no décimo quarto dia de Nisan, independente do dia da semana em que caísse.

7. *Aplicação de uma inferência evidente por si própria em um texto.* Uma passagem não deve ser tomada como uma declaração isolada, mas somente à luz de seu contexto. Portanto, a aparente proibição de que qualquer um saísse de casa no sétimo dia em Êxodo 16.29 deve ser interpretada em seu contexto para ser aplicada apenas na situação de se juntar maná no deserto, que havia sido oferecido em dobro no dia anterior.

Mais tarde, no século 2º d.C., o rabino Ishmael ben Elisha aumentou para treze o número de regras.¹³³ O rabino Eliezar ben José as desdobrou em 32 regras. A essa altura, outras técnicas foram incluídas tais como a *gematria*, ou computação dos valores numéricos das letras com a finalidade de obter

¹³³ David Daube, “Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric”, *HUCA* 22 (1949):239-64, argumenta de modo bastante convincente que essas regras de modo geral refletem a lógica e os métodos da gramática e da retórica helenísticas. Veja também Bernard Rosensweig, “The Hermeneutic Principles and Their Application”, *Tradition* 13 (1972): 49-76; e J. Weingreen, “The Rabbinic Approach to the Study of the Old Testament”, *BJRL* 34 (1951-52): 166-90.

significados mais profundos ao compará-los com outras palavras que tivessem a mesma combinação de números; o *notrikon*, quebra de uma palavra em duas ou mais, ou a reconstrução de uma palavra usando-se as iniciais de várias outras palavras, ou até mesmo a sugestão de uma nova frase usando todas as letras de uma única palavra como iniciais para as outras palavras que formavam a frase; *temura*, a permutação de letras pelo uso de três alfabetos cabalísticos; e *sôd*, a busca pelo sentido alegórico ou místico. Essas derivações posteriores das sete regras de Hillel, que antes normalmente haviam refletido o *peshat*, ou sentido direto do texto, acabaram culminado no sistema *cabalístico* do século 13.

A SEITA DE QUMRAM

A comunidade de Qumram é mais conhecida pelo conjunto de papiros do Mar Morto encontrado em 1947 e em anos subseqüentes. A maioria identifica a seita que copiou esses textos com os essênios mencionados em Josefo, Philo, Strabo e outros escritores da antigüidade.

Os essênios eram leitores ávidos da Bíblia. Muitos de seus comentários foram encontrados junto com cópias das Escrituras feitas por eles, especialmente o comentário sobre Habacuque. Normalmente seus comentários citavam uma passagem curta com dois ou três versículos. A citação era seguida da frase “Seu *peshet* é...” (da palavra aramaica *psr*, “interpretar”). O aspecto singular da interpretação que eles ofereceram, especialmente dos livros proféticos, foi que tudo do passado era transformado e recebia um valor e um significado contemporâneo. O “justo” em Habacuque 1.4, por exemplo, era o “Mestre da Justiça” ou o fundador da seita dos essênios. E o “perverso [que] cerca o justo”, na mesma passagem era o “sacerdote perverso” ou o “homem de mentiras” que persegue o “Mestre da Justiça”. Os “caldeus” ou “babilônios” em 1.6 eram os romanos, aos quais a seita se referia usando o nome bíblico “kittim”. E assim desenrolava-se a exegese *peshet* dessa seita.

A DIÁSPORA JUDAICA

A terceira forma de hermenêutica judaica foi aquela que surgiu entre os judeus da diáspora, especialmente aqueles em Alexandria, no Egito. A figura mais representativa provavelmente foi Philo (20 a.C. a 50 d.C., aproximadamente). Na capital helenística, o cânon judeu das Escrituras era a Septuaginta, a tradução grega da Bíblia. Muito da inspiração dos estudiosos helenistas foi decorrente do conceito de que as Escrituras continham uma verdade mais profunda, um sentido espiritual chamado de *hyponoia*. Essa verdade mais profunda estava por trás das palavras humanas e precisava ser descoberta por meio da interpretação alegórica. Isso permitia que o texto comunicasse algo mais, além daquilo que as palavras significavam. Até mesmo Homero e Hesíodo, dois autores gregos bastante conhecidos e apreciados foram

escrutinados para descobrir as verdades éticas e cósmicas mais profundas sob o véu de suas narrativas acerca de deuses e deusas.

O modelo usado por Philo para seu princípio hermenêutico era a divisão platônica do mundo e das pessoas em duas esferas – uma visível e outra emblemática. O significado literal do texto era o visível, ou aquilo que correspondia ao corpo; o significado mais profundo, ou a *hyponoia*, era o simbólico, ou aquilo que correspondia à alma. Sempre que Philo era confrontado com aquilo que, para ele, parecia impossível, injusto ou absurdo dentro do texto bíblico, ele procurava cuidadosamente por pistas tais como números misteriosos, etimologias, expressões peculiares e coisas do gênero que pudessem desvendar o ensinamento de *hyponoia* por trás do significado superficial do texto.¹³⁴ Na rarefeita cultura helenística em que vivia o povo da diáspora naquele tempo, pensava-se que era somente por meio desses passos que os judeus poderiam sobreviver e tornar as leis de Moisés atraentes para a mentalidade grega.

O uso do Antigo Testamento no Novo Testamento

Há 224 citações diretas do Antigo Testamento dentro do Novo Testamento, sendo que cada uma é introduzida por uma expressão típica.¹³⁵ Em sete outros casos elas são introduzidas pela palavra “e”; dezenove casos de paráfrases ou sumários do Antigo Testamento parecem depender de citações e 43 casos de clara semelhança indicam que esses textos também dependem do Antigo Testamento. Não há unanimidade sobre o número exato de alusões ao Antigo Testamento dentro do Novo: C. H. Toy contou 613, Wilhelm Dittmar argumentou que eram 1.640, enquanto Eugene Huehn pensou ter encontrado 4.105! O importante é que os escritores do Novo Testamento dialogavam com o Antigo Testamento e sentiam que estavam diretamente ligados a ele.

Então, de que forma o Novo Testamento interpretava o Antigo? Eles refletiam todos os três tipos de hermenêutica judaica que acabamos de identificar como se costuma afirmar?

Muitas das sete regras de Hillel aparecem nos ensinamentos de Jesus, pois essas regras normalmente fazem justiça às intenções do autor que escreveu o testamento mais antigo. Ótimos exemplos que mostram nosso Senhor fazendo uso dessa prática podem ser encontrados em Marcos 2.25-28 e João

¹³⁴ Philo chamava esse tipo de interpretação de “Leis da Alegoria” (*On Abraham*, 68). As 23 regras de Philo foram organizadas por Charles A. Briggs sob quatro títulos: Alegoria Gramatical, Alegoria Retórica, Alegoria por Meio de Novas Combinações e Simbolismos. Ver Charles Augustus Briggs, *General Introduction to the Study of Holy Scripture*, edição revista (1900; reimpressa, Grand Rapids: Baker, 1970), pp. 434-36.

¹³⁵ Ver Roger Nicole, “The New Testament Use of the Old Testament”, em *Revelation and Inspiration of the Bible*, org. por Carl F. H. Henry (Grand Rapids: Baker, 1958), pp. 137-51).

7.23; 10.34-36. Mas Jesus não nos dá nenhum exemplo de exegese *medrash* ou *peshet*. Alguns procuraram ver a expressão do Sermão do Monte “Ouviste que foi dito... Eu porém vos digo” como uma forma de exegese *peshet* muito parecida com aquela usada em Qumram. Porém, em lugar dessa descoberta mudar o sentido daquilo que a revelação mais antiga ensinava, em cada um dos casos é possível encontrar concordância e mais subsídios para a mesma argumentação de Moisés e dos profetas. Há também dúvidas sobre se é possível encontrar uma visão alegórica no uso que Jesus fez das parábolas. Tendo em vista que a parábola é baseada num símile, as comparações são analogias diretas e não alegorias indiretas.

E quanto a Paulo e os apóstolos? O próprio Paulo não confessou estar usando de alegoria ao falar de Sara e Agar em Gálatas 4.24-31? Existe uma linha muito fina de distinção entre o uso que Paulo faz de uma alegoria e uma alegorização do Antigo Testamento. Esse ponto crítico encontra-se em Gálatas 4.24. Nesse versículo, Paulo usou uma expressão grega bastante incomum que pode ser traduzida como “tudo aquilo que pode ser colocado em uma alegoria”. Àquela altura, Paulo havia decidido que desejava tanto transmitir sua mensagem que decidiu adotar, momentaneamente, o método com o qual tantos judeus do seu público estavam familiarizados. Entretanto, com isso ele não pretendia interpretar o que Gênesis havia afirmado sobre aquelas duas mulheres ou aquilo que Gênesis estava ensinado por meio de um sentido de *hyponoia*. Numa avaliação mais detalhada, portanto, esse suposto exemplo desaparece.¹³⁶

Um ponto de vista muito mais comum é de que os escritores apostólicos do Novo Testamento usavam o método *medrash* ou *peshet* de interpretação do Antigo Testamento. Diz-se, por exemplo, que ao usar 1 Coríntios 10.1-6, Paulo estava baseando-se em uma lenda rabínica de um poço móvel em forma de pedra, aproximadamente do tamanho de um forno ou colméia que ia rolando atrás do povo no deserto enquanto eles percorriam montanhas e vales. De acordo com a lenda, sua água saciava a sede, curava e fazia correr rios que tinham em suas margens um tipo de grama que servia de desodorante!

Mas confundir a “pedra” de 1 Coríntios 10.1-6 com um tipo de reservatório ambulante é fazer associações onde não há bases para isso. É verdade que a pedra é tida como sendo “espiritual”, mas o adjetivo denota sua origem e não sua natureza. Ela era sobrenatural em origem, como demonstram os acontecimentos em Êxodo 17.6, quando o próprio Senhor se coloca ao lado

¹³⁶ Um outro exemplo citado com frequência – o comentário de Paulo em 1 Coríntios 9.9 sobre não amarrar a boca do boi – também não demonstra uma intenção de alegoria. Ver uma argumentação mais detalhada desse exemplo em Walter C. Kaiser, Jr., *The Use of the Old Testament in the New* (Chicago: Moody, 1985), pp. 203-20.

da pedra que jorrou água quando ele assim ordenou. Nesse sentido, então, Cristo acompanhou Israel com sua presença real, assim como Isaías viu Cristo no templo celeste (Is 6; ver também João 6.41).

Da mesma forma, a discussão em Gálatas, quando Paulo insiste que o Antigo Testamento não usou o plural *sementes*, mas sim *semente*, não é um exemplo de *midrash*. Quando Paulo mostra que a palavra é um substantivo singular coletivo que aponta primeiro para o representante de todo um grupo – Cristo – e depois para todos os que estão incorporados nesse singular coletivo – todos os que crêem (Gl 3.29) – ele está argumentando em favor do mesmo significado defendido no Antigo Testamento. Essa argumentação é tão favorável ao Antigo Testamento que é incrível observar como muitos dos estudiosos do Novo Testamento nem a percebem!

Muitos outros exemplos podem ser mencionados. É imperioso atentar para as sábias palavras de Frederic Gardiner há mais de um século:

Em todas as citações que são usadas em forma de argumento ou para estabelecer qualquer fato ou doutrina, obviamente é necessário que a passagem em questão seja citada de maneira justa, de acordo com sua intenção e significado real, a fim de que o argumento nela apoiado seja válido. Tem havido muita crítica precipitada sobre algumas dessas passagens e têm-se afirmado impensadamente que os apóstolos, especialmente Paulo, usaram a escola de pensamento rabínica, fazendo citações das Escrituras de modo rabínico e inconseqüente. Uma avaliação cuidadosa e paciente das passagens em si será suficiente para acabar com essas percepções errôneas.¹³⁷

O método interpretativo e os pais da igreja primitiva

As interpretações do período dos pais da igreja primitiva e dos primeiros séculos cristãos tendem a encaixar-se em três escolas principais: a de Alexandria, a de Antioquia e a do Ocidente.

A ESCOLA DE ALEXANDRIA

O primeiro grande mestre da escola de Alexandria foi Titus Flavius Clemente. Clemente adotou o método alegórico de Philo e propôs o princípio de que as Escrituras devem ser compreendidas alegoricamente. Ele argumentou que “por muitos motivos, as Escrituras escondem o sentido... sendo pois que os mistérios sagrados das profecias estão ocultos em parábolas” (*Miscellanies* 6.15). Em outra parte de sua obra ele ensinou que “quase todas as Escrituras são expressas em forma de enigmas” (*Stromata* 6124.5-6). O lema da escola

¹³⁷ Frederic Gardiner, *The Old and New Testament in Their Mutual Relation* (Nova York: James Port, 1885), pp. 317-318.

de Alexandria era: “A menos que você acredite, você não irá compreender” (uma tradução e aplicação incorreta de Isaías 7.9 na Septuaginta).

Orígenes, um discípulo de Clemente (185-253/254 d.C., aproximadamente) foi, provavelmente, o maior teólogo de seu tempo. Ele deve ser admirado mais pelo seu prodigioso trabalho na área da crítica textual do que por sua obra de interpretação bíblica. Orígenes também seguia o método alegórico de Philo, porém deu ao método uma base bíblica e declarou que as Escrituras tinham um sentido triplo: corpóreo ou carnal, físico e espiritual. Ele delinea esses sentidos na obra *On First Principles*, o primeiro tratado técnico sobre a teoria hermenêutica cristã:

O seguinte método, tirado dos próprios textos bíblicos nos parece, de fato, a maneira correta de nos aproximarmos das Escrituras e captarmos seu sentido. Em Provérbios de Salomão encontramos o seguinte tipo de diretiva sobre as doutrinas divinas nas Escrituras: “Porventura, não te escrevi excelentes coisas acerca de conselhos e conhecimentos, para mostrar-te a certeza das palavras da verdade, a fim de que possas responder claramente aos que te enviarem?” [de acordo com a Septuaginta e o latim de Provérbios 22.20,21]. Isso significa que se deve gravar na alma as intenções da literatura sagrada de maneira tripla; a pessoa mais simples pode ser edificada pela carne das Escrituras (ou seja, o entendimento mais óbvio); aqueles em estágio intermediário, pela alma das Escrituras; mas a pessoa que é experimentada e aproxima-se da descrição do apóstolo: “Entretanto, expomos sabedoria entre os experimentados; não, porém, a sabedoria deste século...” [1Co 2.6,7], será beneficiada pela lei espiritual das Escrituras que contêm “sombras dos bens vindouros” [Hebreus 10.1]. Pois, assim como o ser humano consiste de corpo, alma e espírito, assim também acontece com as Escrituras que Deus compôs para a salvação da humanidade (4.2.4).¹³⁸

De acordo com Orígenes, todos os textos bíblicos têm um sentido espiritual, mas nem todos possuem também um sentido literal. O fato de haver tantas pedras de tropeço para a interpretação literal do Antigo Testamento forçou Orígenes a buscar nos textos uma compreensão mais profunda. O método que Orígenes usava para sua hermenêutica bíblica era o de *anagoge* (“ascendente”), a ascensão da alma do nível da carne para o universo do espírito.

Os sucessores de Orígenes construíram sobre as fundações lançadas por ele. Quando Orígenes teve de deixar Alexandria por causa da perseguição, foi morar em Cesaréia, em Israel. A figura mais distinta dessa nova escola em Cesaréia foi Gregório Taumaturgo, seguido de Panfílio e

¹³⁸ Conforme recentemente traduzido por Karlfried Froelich, *Biblical Interpretation in the Early Church* (Filadélfia: Fortress, 1984), pp. 57,58.

Eusébio. Eusébio de Cesaréia era tão devoto a Panfílio que também é conhecido como Eusébio Panfílio.

Eusébio de Cesaréia chegou a afirmar que Moisés e os profetas não estavam falando para o público de seus dias. Gregório de Nissa (335-94) escreveu *Life of Moses*, que ilustra a compreensão analógica ou mística do texto bíblico naquela que é provavelmente sua mais pura forma.

Parece bastante possível a existência de listas de equivalentes alegóricos para mestres e pregadores pertencentes à escola de Alexandria. Tais chaves alegóricas estavam presentes na obra de Philo e agora, o Inventário Grego de Papiros 3718 da Universidade de Michigan, que foi datado por paleógrafos como pertencente ao século 7º d.C., parece confirmar ainda mais a existência de tais listas.¹³⁹ Por meio desses documentos ficamos sabendo, por exemplo, que João 2.1 (“Três dias depois, houve um casamento em Caná da Galiléia”) tem os seguintes valores alegóricos: os “dias” são Cristo; “três” é a fé; “um casamento” é o chamado aos gentios; e “Caná” é a igreja. Provérbios 10.1 (“O filho sábio alegra a seu pai, mas o filho insensato é a tristeza de sua mãe”) é alegorizado da seguinte maneira: “o filho sábio” é Paulo; o “pai” é o Salvador; o “filho insensato” é Judas; e a “mãe” é a igreja.¹⁴⁰ Esse documento, apesar de mais recente que a maior parte das evidências sobre a escola de Alexandria, sem dúvida pertence à mesma tradição.

O sistema alegórico de interpretação é construído sobre a doutrina das correspondências. Em termos simples, ela afirmava que todo objeto ou acontecimento natural ou terreno é acompanhado de um objeto ou acontecimento análogo correspondente e de natureza espiritual ou celeste. Em grande parte, essa idéia é derivada de Platão, que dividiu o mundo em dois: um mundo visível e o outro emblemático; um palpável e o outro invisível. Em sua mais ampla aplicação, ele afirma que toda a vida e toda a história secular é uma alegoria e descrição de coisas espirituais ou celestes; outros restringem sua aplicação somente às Escrituras. Deve-se observar, entretanto, que em nenhum texto a Bíblia ensina tal doutrina de sombras e imagens ou a doutrina das correspondências. Essas doutrinas são diretamente derivadas da filosofia secular daquela época; assim, as Escrituras não podem ser culpadas de defender tal ponto de vista.

A ESCOLA DE ANTIOQUIA

Em oposição à escola de Alexandria estava a escola de Antioquia. O verdadeiro fundador da escola de Antioquia, provavelmente, foi Luciano de Samosata, por volta do final do século 3º d.C. Outros consideram o distinto

¹³⁹ Ibid., pp. 79-81.

¹⁴⁰ Há outros dezesseis versículos que esse documento, mesmo que fragmentário, também comenta de maneira semelhante.

presbítero Diodoro como sendo seu fundador em aproximadamente 290 d.C. Independente do fundador, não há dúvida sobre quais foram os dois maiores discípulos dessa escola: Teodoro de Mopsuestia e João Crisóstomo.

O lema da escola de Antioquia era *theoria*, que vem do grego “ver”. Eles afirmavam que o sentido espiritual não podia de forma alguma ser separado do sentido literal, como acontecia na escola de Alexandria: Os exegetas da escola de Antioquia eram unidos e determinados em sua preocupação de preservar a integridade da História e do sentido natural da passagem. Mas eles também estavam igualmente preocupados com o excesso de literalidade, bem como com o excesso de alegoria ou aquilo que chamavam de “judaísmo”. Os dois extremos eram igualmente perigosos; somente a *theoria* podia oferecer o caminho intermediário afastado dos perigos de ambos os lados.

Enquanto os estudiosos de Alexandria viam pelo menos dois sentidos justapostos em todos os acontecimentos, os de Antioquia afirmavam que um acontecimento das Escrituras tinha somente um significado – um significado que, para a visão apurada do exegeta “teorético”, era tanto literal quanto espiritual, histórico e tipológico.¹⁴¹ Os estudiosos de Antioquia davam grande ênfase à idéia de a *theoria* referir-se basicamente ao fato de que havia uma visão ou percepção da verdade espiritual no cerne do acontecimento histórico que os escritores da Bíblia estavam registrando. Afirmavam ainda que essa ligação entre o acontecimento histórico e a verdade espiritual não era um duplo sentido ou significado, mas um sentido único conforme havia sido a intenção original dos escritores da Bíblia.

Os patriarcas de Antioquia não teriam compartilhado dos mesmos pressupostos da crítica histórica moderna de que a ciência ou arte da exegese é essencialmente uma disciplina histórica e não teológica. Em lugar disso, a *theoria* afirmava que o acontecimento histórico era em si o veículo necessário para aquela verdade espiritual e teológica. Mas, ao contrário da alegoria, eles insistiam que os acontecimentos históricos eram indispensáveis como meio que Deus havia escolhido para dar expressão à sua verdade eterna. Portanto, o objetivo da exegese estava tão envolvido com o esclarecimento espiritual e doutrinário quanto com os fatos históricos e filológicos.

A ESCOLA DO OCIDENTE

A terceira escola do período dos pais da igreja era chamada de escola do Ocidente. Ela parecia ser mais eclética em seus métodos de interpretação pois incluía alguns elementos da escola alegórica de Alexandria mas também

¹⁴¹ A melhor discussão sobre esses assuntos talvez seja aquela encontrada em John Breck, *The Power of the Word in the Worshipping Church* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir’s Seminary Press, 1986), pp.25-113. E também Bradley Nassif, “The ‘Spiritual Exegesis’ of Scripture: The School of Antioch Revisited”, *ATR* 75 (1993): 437-70.

incorporava alguns princípios de Antioquia. Sua característica mais marcante, entretanto, era colocar em primeiro plano um elemento que até então não tinha sido uma questão importante: a autoridade da tradição na interpretação da Bíblia.

Os principais representantes dessa escola são Hilário, Ambrósio e, especialmente, Jerônimo e Agostinho. Jerônimo é famoso por sua tradução da Bíblia Vulgata. Ele sabia grego e hebraico, enquanto o conhecimento de Agostinho das línguas originais era deficiente. Mas Agostinho especializou-se mais em sistematizar as verdades da Bíblia do que em sua exegese.

Agostinho expressou seus princípios hermenêuticos em sua obra *De Doctrina Christiana*. Nela, ele ressaltou a necessidade de um sentido literal como sendo a base essencial para o sentido alegórico. Mas Agostinho não hesitou em usar de forma um tanto livre o método alegórico. Para ele, o fator decisivo sempre que parecia haver dúvida nas Escrituras era a *regula fidei* (“regra de fé”), que de acordo com ele significava o conjunto de doutrinas da igreja. É nesse ponto que a autoridade da tradição começa a exercer um papel importante nas práticas de interpretação de Agostinho, pois o uso adequado da *regula fidei* pressupõe que, para medir um texto, o seu significado já foi suficientemente estabelecido e que aquela passagem pertence à doutrina, sendo usada como “regra de fé”; de outra forma, corre-se um risco enorme de cair em eisegese.

Infelizmente, Agostinho argumentava em favor de um sentido quádruplo das Escrituras: histórico, etiológico (uma investigação acerca das origens e causas), analógico e alegórico.¹⁴² O conjunto de quatro termos que acabaram sendo aceitos pela escola ocidental de hermenêutica era composto pelo sentido literal, alegórico, tropológico (moral) e anagógico (místico ou escatológico). A ilustração usual desse sentido quádruplo surgiu por volta de 420 d.C. nas *Conferências* (14.8) de João Cassiano: Jerusalém *literalmente* significa a cidade dos judeus; *alegoricamente* Jerusalém é a igreja (SI 46.4,5); *tropologicamente*, Jerusalém é a alma (SI 147.1,2, 12); e *anagógicamente*, Jerusalém é nosso lar celestial (GI 4.26). Cassiano deixou claro que o sentido quádruplo não se encaixava em todas as passagens das Escrituras; devia-se sempre dar atenção primeiramente ao sentido literal, conforme enfatizado pela escola de Antioquia. Mas os sentidos analógico e alegórico mantinham vivas as preocupações centrais da escola de Alexandria com os aspectos místicos e espirituais do texto, enquanto o tropológico permitia que moralistas judeus e cristãos descobrissem os ensinamentos morais e éticos do texto.

¹⁴² Agostinho, *On the Usefulness of Bible*, 3.5-9. Agostinho trabalhou nessa lista para o Antigo Testamento baseando-se nos termos técnicos gregos de uma análise retórica da linguagem.

A interpretação da Bíblia na Idade Média

A Idade Média não foi a época mais brilhante da igreja, nem da hermenêutica bíblica. Aliás, muitos membros do clero, sem falar nos leigos, eram ignorantes até mesmo sobre o que a Bíblia dizia. Mas até o ponto em que havia uma consciência das Escrituras, a interpretação de sentido quádruplo continuou conforme a proposta dos pais da escola do Ocidente.

O que ganhou importância, entretanto, foi o princípio de que a interpretação da Bíblia precisava adaptar-se às tradições e doutrinas da igreja. Um dos mais instruídos intérpretes das Escrituras daquela época, Hugo de São Vítor (1096?-1141) declarou: “Aprenda primeiro em que deve acreditar e então vá até a Bíblia e encontre lá esse preceito!” Porém, mesmo que Hugo tenha vivido mais de cem anos antes de Aquino, ele parece ter captado um dos princípios de Tomás de Aquino de que a pista para o significado das profecias e metáforas era a intenção do escritor, tendo em vista que o sentido literal incluía tudo o que o escritor do texto sagrado pretendia dizer.

As figuras-chave desse longo período entre os anos de 600 e 1500 foram os vitorinos, do mosteiro de São Vítor em Paris. Como já mencionamos, Hugo foi provavelmente o representante maior daquela escola, mas seu discípulo André de São Vítor também foi admirável por ter expandido essa ênfase no sentido literal usando o texto da Vulgata para o significado cristão da Bíblia e o texto em hebraico para a explicação judaica.¹⁴³

Outra figura importante desse período foi Stephen Langdon (1150-1228), arcebispo de Canterbury. Foi ele quem dividiu a Bíblia em seus capítulos atuais. Mas ele também interpretou a Bíblia para enquadrá-la nas doutrinas da igreja. Para ele, a preferência deveria ser dada ao significado espiritual e não ao sentido literal, tendo em vista que ele considerava o primeiro mais útil para a pregação e o crescimento da igreja.

A mais importante figura de toda essa era, entretanto, foi Tomás de Aquino (1225-74). Ele defendeu o sentido literal como base para todos os outros sentidos das Escrituras. Argumentou, porém, que o intérprete deve perceber que a Bíblia tem ainda um sentido simbólico, pois as coisas celestes não podem ser expressas em termos terrenos sem fazer uso de alguma forma de simbolismo. Além disso, a história de Israel encaminhava-se para a Nova Aliança. Assim, a antiga doutrina da correspondência, que havia ocupado o centro da interpretação alegórica das Escrituras, ainda era essencial à exegese da Idade Média.

Mais uma pessoa se destaca nesse período: Nicolau de Lira (1270-1340). Sendo um judeu convertido ao Cristianismo, Nicolau possuía domínio completo do hebraico. O que tornou o seu trabalho diferente foi que, mais do

¹⁴³ A melhor discussão sobre a exegese da Idade Média é a obra de Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages* (Notre Dame, IN: Notre Dame Press, 1964).

qualquer outro desde a época da escola de Antioquia, ele deu preferência ao sentido literal das Escrituras. Nicolau constantemente pedia que se consultassem as línguas originais e reclamava que estava-se permitindo que o sentido místico “sufocasse o literal”. Ele insistia que somente o sentido literal deveria ser usado para provar qualquer doutrina. Foi sua obra que influenciou Lutero e afetou tão profundamente a Reforma. Como diz o aforismo “*Si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset*” (Se Lira não tocasse, Lutero não dançaria).

Interpretação da Bíblia na Reforma

As bases para a Reforma foram preparadas, ainda, por mais dois homens do período da Renascença durante o começo do século 16: Johannes Reuchlin e Desidério Erasmo. Reuchlin, tio de Felipe Melancthon, merece seu título de pai do estudo hebraico na igreja cristã, pois foi ele quem publicou a gramática hebraica, o léxico hebraico, uma obra sobre a acentuação e ortografia hebraica, além de uma interpretação gramatical dos setes salmos de penitência. Não é de admirar que, ao se referirem a Reuchlin, alguns diziam que “Jerônimo havia renascido”.

Erasmo (1467-1536) publicou a primeira edição crítica do Novo Testamento em grego em 1516. Também publicou suas *Anotações* e suas *Paráfrases* dos Evangelhos depois de ser incentivado por John Colet (1467-1519) a aplicar às Escrituras a nova ênfase humanista do estudo histórico e filológico. O Novo Testamento grego de Erasmo tornou-se a ferramenta básica de Lutero durante os anos formativos e polêmicos da Reforma.

Martinho Lutero prestou um grande serviço ao povo alemão quando traduziu a Bíblia das línguas originais para o alemão. As regras hermenêuticas de Lutero eram melhores do que sua prática, pois ele insistia no sentido literal como sendo a única base adequada para a exegese. Em frases características, Lutero difamou o sentido alegórico das Escrituras dizendo que “as alegorias de Orígenes não valem mais do que pó”, pois “as alegorias são especulações vazias... a escória das Escrituras Sagradas”. “As alegorias são inconvenientes, absurdas, obsoletas, trapos soltos.” Ele advertiu que usar tal método de interpretação da Bíblia era o mesmo que “degenerar... em um jogo sem sentido”. “A alegoria é como uma bela meretriz que se mostra particularmente sedutora para os homens desocupados.”¹⁴⁴ “O Espírito Santo”, declarou Lutero, “é o escritor mais simples nos céus e na terra; portanto, suas palavras não podem ter mais do que um sentido simples, ao qual chamamos de sentido literal ou sentido das Escrituras.”¹⁴⁵

¹⁴⁴ Martinho Lutero, *Lectures on Genesis*, em *Luther's Works*, vols. 1-3, org. por Jaroslav Pelikan (St. Louis: Concordia, 1958-61), comenta sobre Gênesis 3.15-30.

¹⁴⁵ Conforme citado por Frederic W. Farrar, *History of Interpretation*, Bampton Lectures, 1885 (Grand Rapids: Baker, 1961), p. 329.

João Calvino tinha uma opinião igualmente forte sobre essas questões. Em seu comentário sobre Gálatas 4.21-26 ele reclamou que introduzir diversos significados nas Escrituras é “ceder a Satanás”. E na introdução ao seu comentário sobre Romanos ele advertiu: “É uma audácia próxima ao sacrilégio usar as Escrituras como nos apraz e brincar com elas como se fossem uma bola de tênis, como muitos já fizeram anteriormente... a primeira tarefa de um intérprete é deixar que o autor diga aquilo que expressa de fato, em vez de atribuímos a ele aquilo que achamos que ele que dizer.”

Apesar das doutrinas de *sola fide* e *sola gratia* (“somente pela fé” e “somente pela graça”) terem constituído o princípio *material* da Reforma protestante, o princípio *formal* era o de *sola Scriptura*. A norma para todas as doutrinas não seria encontrada na tradição ou na igreja, mas “somente nas Escrituras”. Essa foi uma inversão da estratégia de interpretação que começou com a escola Ocidental dos pais da igreja.

Há muito que dizer sobre Melancthon, Zwingli, Bucer, Beza e outros, mas é possível que o melhor resumo dos princípios da interpretação da Reforma esteja nas palavras de William Tyndale, o tradutor do primeiro Novo Testamento impresso em inglês (1525):

Vós deveis compreender, portanto, que as Escrituras têm apenas um sentido, que é o sentido literal. E que o sentido literal é a raiz e a base para todos, e âncora que nunca falha; se vos apoiardes nela, não ireis cair em erro ou desviar do caminho. E se deixardes o sentido literal, certamente desviareis do caminho. Ainda assim, as Escrituras usam provérbios, similitudes, charadas e alegorias, como o fazem outras formas literárias; mas aquilo que o provérbio, similitude, charada ou alegoria significa é literal em seu sentido, o qual deveis buscar diligentemente.¹⁴⁶

A interpretação da Bíblia na era pós-Reforma

Os dois movimentos mais significativos para a história da interpretação no século 17 foram o pietismo e o racionalismo. O pietismo era um protesto contra o dogmatismo doutrinário e o institucionalismo que exibia uma falta de fé pessoal e ausência de prática cristã piedosa no estilo de vida do indivíduo. Além de líderes do movimento, como Philip Jakob Spener e Augustus Hermann Francke, as mais valiosas contribuições à interpretação foram feitas por John Albert Bengel (1687-1752). Ele foi o primeiro a classificar os manuscritos do Antigo Testamento grego em famílias, baseando-se em suas semelhanças. Ele também publicou sua famosa obra *Gnomon do Novo Testa-*

¹⁴⁶ William Tyndale, *The Obedience of a Christian Man* (Parker (org.) *Doctrinal Treatises*, 1928), pp. 307-9.

mento (1742), exemplar para futuros comentários, pois manteve-se próxima ao sentido natural do texto enquanto incluiu por volta de cem figuras de linguagem e suas respectivas definições no apêndice de seu quinto volume.

Os primórdios do racionalismo filosófico estão em René Descartes (1596-1650), Thomas Hobbes (1588-1679), Baruch Spinoza (1632-77) e John Locke (1632-1704). O racionalismo teológico, entretanto, estava diretamente ligado a três fontes principais: Christian von Wolff (1679-1754), Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) e Gotthold Ephraim Lessing (1729-81). Wolff procurou juntar a revelação bíblica à revelação natural, enquanto Reimarus fez da revelação natural a origem do Cristianismo. Lessing contribuiu para essas questões argumentando que as incertas verdades da História jamais poderiam ser uma prova para as verdades necessárias da razão. Assim, podemos dar crédito a esses homens por muito daquilo que mais tarde se transformou em Cristianismo liberal, incluindo a forma destrutiva de crítica à Bíblia nos séculos 19 e 20.

O século 18 experimentou uma continuação de pietismo e racionalismo. O pietismo, entretanto, recebeu a princípio mais visibilidade por meio das pregações de John Wesley (1703-91). Os reavivamentos wesleianos, em especial, convidavam homens e mulheres ao estudo da Bíblia em grupos e individualmente.

Ainda assim, apesar de todas essas contribuições no estudo e interpretação da Bíblia de acordo com o seu sentido único, natural ou literal, uma corrente paralela voltou a surgir nos escritos de Immanuel Kant (1724-1804) e Friedrich Schleiermacher (1768-1834). Kant queria alcançar a esfera de tudo o que é universal, de Deus e da imortalidade a partir de uma esfera inferior – a fenomenal (a esfera de nossa vida cotidiana). No final, depois de ter escrito três livros, ele decidiu que isso era impossível, exceto por uma “imperativo categórico”, um “vós deveis” que permanecia dentro de todos os mortais.

Schleiermacher, por outro lado, enfatizou o *Gefühl* (sentimento humano) como base para a consciência que o ser humano tem de Deus. A religião não deveria mais originar-se de um livro, da razão ou de qualquer coisa externa; sua fonte primária podia ser encontrada em nossos sentimentos de dependência de outro alguém. Dentro desse novo conjunto de definições e diante da negação da Bíblia como fonte competente, o pecado era simplesmente uma interrupção desse sentimento de dependência em Deus, e não uma rebelião contra o Deus que havia se revelado nas Escrituras ou em Jesus Cristo.

Albrecht Ritschl (1822-89) concordava com a posição de Schleiermacher em rejeitar a religião pessoal baseada em acontecimentos históricos ou em um livro como a Bíblia. Ele argumentava que, em vez disso, o Cristianismo baseava-se num julgamento de valores. A ênfase principal da religião deveria, portanto, ser o valor ético e moral do Cristianismo.

O clímax de grande parte dessa linha de pensamento veio com Adolf von Harnack (1851-1930). Ele pediu uma volta à religião, mas não uma religião *sobre* Jesus. Assim, ele eliminou dos Evangelhos tudo o que, em sua opinião, representava acréscimos helenísticos que haviam sido subseqüentemente agregados a eles.

Dentro desses debates, não sobrou muito tempo para as perguntas sobre como interpretar a Bíblia, pois, à medida que o liberalismo e o modernismo cresciam, a interpretação tornou-se menos importante para observadores e praticantes. Até a metade do século 20, as energias dos estudiosos foram dedicadas a questões racionalistas, históricas e críticas sobre a Bíblia e a fé.

Desse ponto em diante, a questão subitamente torna-se extremamente complexa à medida que várias prioridades conflitantes surgem em meio aos estudiosos e leitores da Bíblia. Chegamos, assim, às teorias contemporâneas de interpretação, assunto a ser tratado no próximo capítulo.

O campo da interpretação bíblica passou por mudanças drásticas durante o século 20, em grande parte por causa do trabalho de estudiosos como Karl Barth e Rudolf Bultmann, mas também por causa do desenvolvimento de outras áreas, como a crítica literária, a filosofia e até mesmo a ciência. Em grande parte, essas mudanças sinalizaram uma reação ao método histórico-crítico que nasceu no século 19. Esse método concentra-se no significado histórico da Bíblia de maneira tão intensa que, com frequência, parece excluir sua relevância atual.

A ascensão da Nova Crítica (nos estudos literários norteamericanos) chamou a atenção para o fato de que os textos literários têm significado por si mesmos, independentemente da intenção original do autor. Especialmente quando aplicada à Bíblia, essa visão minimiza a historicidade das narrativas. Além disso, uma ênfase crescente no papel do leitor vem introduzindo um forte elemento de subjetividade ao trabalho de interpretação. Apesar de, possivelmente, ser verdade que não devemos identificar o significado de um texto de maneira total e exclusiva com aquilo que o autor pretendia conscientemente comunicar, é um erro grave deixar de lado o conceito da intenção do autor ou mesmo relegá-lo a um segundo plano.

CAPÍTULO 13

Visões contemporâneas da interpretação bíblica

MOISÉS SILVA

Principais desenvolvimentos do século 20

Não é exagero dizer que o interesse contemporâneo por hermenêutica sinaliza uma nova época no estudo científico da Bíblia.¹⁴⁷ Os observadores normalmente vêem o início dessa época no trabalho de Karl Barth (1886-1968), um dos teólogos mais influentes dos tempos modernos. Barth foi educado na tradição liberal clássica de estudiosos altamente respeitados. Ainda assim, ao deixar o meio acadêmico e dedicar-se ao pastorado, descobriu que seu treinamento tinha pouco valor para a vida eclesiástica.

Então, em 1914 veio a tragédia da Primeira Guerra Mundial, que afetou de modo bastante direto o desenvolvimento da teologia na Europa. O liberalismo, crendo que a proclamação do “evangelho social” traria ao mundo o reino divino de paz, havia se apoiado fortemente numa visão otimista da natureza humana. Suas esperanças foram esmagadas pela guerra. Barth, é claro, foi afetado pessoalmente por esses acontecimentos. Ele viu os professores que tanto reverenciava adotarem posições políticas que, para ele, contradiziam os mesmos princípios que eles haviam ensinado. A única porta que permanecia aberta para ele era romper com o seu passado teológico; e assim ele o fez, de maneira pouco usual.

¹⁴⁷ Esse capítulo é uma versão revisada e abreviada do artigo de Moisés Silva “Contemporary Theories of Biblical Interpretation”, em *The New Interpreter's Bible*, vol. I (Nashville: Abingdon, a ser lançado). Usado com permissão.

Logo depois da guerra, Barth publicou um comentário sobre a epístola de Paulo aos Romanos que causou ondas de choque entre os estudiosos. Como disse alguém, foi como se uma bomba tivesse caído sobre o jardim onde os teólogos estavam brincando. Ainda hoje, seu livro parece um tanto estranho. Ele tem pouca semelhança com um comentário exegético típico. Em lugar de concentrar-se no significado histórico do texto, por causa de sua preocupação com a *relevância* do texto para o leitor da atualidade, Barth parecia ignorar esse significado. Como era de se prever, o comentário não trouxe nada de novo para os estudos de Romanos. Sua visão ousada, entretanto, pôs em movimento uma transformação dramática na maneira dos teólogos encararem a interpretação bíblica.

Entra em cena Rudolf Bultmann (1884-1976), cujo relacionamento com Barth no início era relativamente amigável. Basicamente um estudioso do Novo Testamento com interesse especial na escola da história da religião, Bultmann compartilhava com Barth uma profunda preocupação com a relevância do Cristianismo. Por vários motivos, entretanto, eles logo seguiram caminhos diferentes. Um fator importante foi Bultmann ter adotado o existencialismo, particularmente aquele apresentado pelo filósofo Martin Heidegger.

Entre os artigos de Bultmann, poucos são mais interessantes do que um com o título “É Possível uma Exegese Sem Pressuposições?”¹⁴⁸ A resposta à sua pergunta foi “não”. Bultmann não estava sugerindo que os leitores da Bíblia devem decidir de antemão o significado específico de um texto: ele sempre acreditou que a objetividade (devidamente compreendida) é o alvo da exegese. Seu argumento, entretanto, era de que todos nós levamos para dentro do texto a nossa visão de mundo e que a supressão dessa visão de mundo está fora de questão. Bultmann continuou seu argumento de forma ousada:

O método histórico inclui a pressuposição de que a História é uma unidade no sentido que forma um contínuo fechado em seus efeitos e dentro do qual acontecimentos individuais estão ligados pela sucessão de causa e efeito... esse encerramento significa que o contínuo dos acontecimentos históricos não pode ser interrompido pela inferência dos poderes sobrenaturais e transcendentais e que, portanto, não existem “milagres” nesse sentido da palavra.

Bultmann tinha razão ao argumentar que era impossível interpretar a Bíblia (ou qualquer outro texto) sem pressuposições.¹⁴⁹ O tipo de neutralidade que

¹⁴⁸ Rudolf Bultmann, “Is Exegesis without Presuppositions Possible?” em *Existence and Faith: Shorter Writings of Rudolf Bultmann*, org. por Schubert M. Ogden (Nova York: World Publishing, 1960), pp. 289-96. As citações seguintes são das pp. 291-92.

¹⁴⁹ Essa ênfase não era exclusividade de Bultmann. Já foram levantados muitos questionamentos sobre a objetividade e imparcialidade da tarefa científica em diversas áreas. Na teologia, observar especialmente o trabalho de Cornelius Van Til; construindo sobre a filosofia de Abraham

os estudiosos mais antigos haviam buscado não existe. Se os pressupostos do próprio Bultmann estavam alinhados com as pressuposições dos escritores bíblicos ou não, é uma outra questão. Pode-se argumentar que um compromisso cristão autêntico deve ser compatível com a fé daqueles por meio dos quais nos veio a revelação. É levantada, assim, a questão inevitável: Que sentido faz-nos apegarmos à nossa identidade cristã se nossos pressupostos mais básicos (a questão da chamada inferência de Deus neste mundo) são conflitantes com aqueles das Escrituras cristãs?

Observe, entretanto, que os objetivos teológicos de Bultmann, assim como os de Barth foram grandemente afetados por uma preocupação com a relevância. Ele argumentava que se nós modernos não somos capazes de acreditar em milagres, então devemos rerepresentar a mensagem cristã primitiva em termos que nos sejam compreensíveis. Esse princípio levou Bultmann a desenvolver um método hermenêutico chamado de *desmitologização* (ou talvez a descrição mais precisa seja *remitologização*). Ele acreditava que os cristãos primitivos usavam categorias míticas para dar expressão à sua fé oriental. Deve-se repensar os mitos da maneira como foram elaborados por seus criadores. A visão de Bultmann, aliás, não envolvia exatamente a rejeição dos mitos mas a sua tradução em forma de mitos modernos. Com isso, Bultmann estava antes de mais nada referindo-se às categorias da filosofia existencialista.

Alguns dos discípulos de Bultmann, mesmo que insatisfeitos com vários elementos das idéias de seu mestre, buscaram construir novas idéias durante as décadas de 50 e 60. Um exemplo foi o movimento que ficou conhecido como “a nova busca pelo Jesus histórico” e que procurou levar a fé cristã recente para mais perto do Jesus histórico muito mais do que Bultmann havia permitido. Para os nossos propósitos, o desenvolvimento da Nova Hermenêutica foi ainda mais significativo. Esse movimento tinha pouca ligação com as preocupações tradicionais da hermenêutica,¹⁵⁰ exceto pelo fato de concentrar-se, num sentido geral, no conceito de entendimento. Aliás, os estudiosos representantes da Nova Hermenêutica dificilmente discutiam os métodos pelos quais era determinado o significado histórico do texto bíblico. Estavam mais interessados em desenvolver uma teologia que se assentava sobre certas visões continentais a respeito da linguagem e do pensamento, especialmente

Kuyper, ele desenvolveu um sistema apoloético, no qual o papel das pressuposições era fundamental. Ver o seu livro *The Defense of the Faith*, 3ª ed. (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1967; reimpresso 1985).

¹⁵⁰ O próprio termo hermenêutica reflete uma mudança de perspectiva e “pode tornar-se contíguo com a teologia cristã como sendo a declaração do significado das Escrituras para os nossos dias” (James R. Robinson, “Hermeneutic since Barth” em *The New Hermeneutic*, vol.2 de *New Frontiers in Theology*, org. por J.M. Robinson e John B. Cobb, Jr. [Nova York: Harper and Row, 1964], pp. 1-77, especialmente p. 6). O termo *hermenêutica* vem sendo usado de modo bem mais restrito para referir-se à disciplina que trata dos princípios e métodos da interpretação.

dos ensinamentos do filósofo existencialista Martin Heidegger (1889-1976). Por causa das implicações amplas dessas idéias, entretanto, o movimento teve um impacto significativo sobre as discussões subseqüentes acerca da interpretação bíblica.

Enquanto esses acontecimentos desenvolviam-se entre os estudiosos bíblicos e teológicos, um conjunto paralelo de idéias começava a ganhar expressão no campo da crítica literária. Já em 1930, um importante grupo de estudiosos literários argumentava que a visão tradicional da crítica não era satisfatória – especialmente, que a preocupação habitual com o autor normalmente era mal direcionada. A intenção de um poeta ao escrever um poema, por exemplo, pode ser de interesse histórico, mas tem pouca relevância para a nossa compreensão desse poema. Conhecida como Nova Crítica, essa visão tratava o texto como um artefato independente de seu autor e, portanto, abria mais uma vez a questão fundamental do significado textual.¹⁵¹

A relação entre os discípulos da crítica literária, da filosofia e da teologia afetou profundamente o debate ao longo das últimas décadas. Talvez a figura mais proeminente tenha sido o filósofo alemão Hans-Georg Gadamer, cujo nome normalmente (porém nem sempre com justiça) é associado à visão relativista da interpretação. Gadamer chegou, de fato, a dar a impressão de que a verdade dentro da interpretação é uma questão de gosto pessoal.¹⁵²

É importante ter em mente, porém, o contexto dessa discussão. A maior preocupação de Gadamer era refutar a afirmação de que apenas o método científico é capaz de chegar à verdade. Na raiz desse método está a dúvida – especialmente a dúvida sobre qualquer coisa que não possa ser repetida e verificada. Conseqüentemente, a tradição é uma forma de “preconceito” e deve ser eliminada. Mas as ciências humanas, especialmente a História, não estão sujeitas à repetição e verificação, podendo-se inferir, portanto, que as ciências humanas não podem chegar à verdade.

Em oposição a esse ponto de vista – que era quase lugar-comum há algumas décadas e ainda hoje continua a dominar certos campos – Gadamer argumentou que o “preconceito” não pode ser eliminado. Aliás, o preconceito é essencial para a consciência e a compreensão. Sua intenção era reabilitar a tradição (em particular os clássicos) que oferece as pressuposições que podem ser testadas à medida que são aplicadas ao texto. No desenvolvimento

¹⁵¹ Ver a discussão um tanto diferente sobre a Nova Crítica, intenção do autor e a obra de Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur e E. D. Hirsch no capítulo 2 “O Sentido do Significado”.

¹⁵² De acordo com Joel C. Weinsheimer em *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method* (New Haven: Yale University Press, 1985): “Se uma interpretação é verdadeira ou não é uma questão de gosto. Se isso parece denegrir a verdade, é só porque denegrimos o gosto como função cognitiva capaz de chegar à verdade. É somente porque pensamos que a verdade é exclusivamente algo que precisa ser provado” (p. 111).

dessa concepção, entretanto, Gadamer também colocou ênfase excessiva na visão de que o passado não é fixo, que acontecimentos e textos anteriores mudam à medida que vão sendo continuamente compreendidos. Se assim for, não é possível identificar o significado do texto simplesmente pela intenção do autor.

Ironicamente, logo depois da publicação da obra de Gadamer, a própria ciência moderna passou por algumas transformações radicais, em grande parte como resultado do trabalho de Thomas Kuhn.¹⁵³ Apesar de muitos cientistas continuarem talvez a fazer o seu trabalho como se nada tivesse acontecido, é de conhecimento geral que as ciências exatas não são fundamentalmente tão diferentes das ciências humanas. Ambas estão profundamente envolvidas na hermenêutica, de modo que nenhum campo de estudo tem como escapar de um certo grau de relatividade. De qualquer maneira, o pensamento de Gadamer teve um impacto profundo não apenas na discussão filosófica, como também no estudo da literatura e, portanto, no estudo bíblico e teológico.

O trabalho de Paul Ricoeur é especialmente conhecido nesse sentido. Entre suas inúmeras idéias sugestivas, devemos notar sua ênfase na distinção das relações entre falar-ouvir e escrever-ler. No discurso oral, o significado do discurso sobrepõe-se à intenção do orador. “Dentro do discurso escrito, porém, a intenção do autor e o significado do texto deixam de coincidir... o rumo do texto escapa do horizonte finito vivido por seu autor. O que o texto significa agora é mais importante que a intenção do autor quando ele o escreveu.”¹⁵⁴ Conquanto o próprio Ricoeur não fosse um estudioso da Bíblia, estava profundamente interessado no pensamento religioso e, portanto, muitos teólogos e estudantes da Bíblia têm sido influenciados por seu trabalho.

J. S. Croatto é um exemplo especialmente interessante, tendo em vista que seus escritos, surgidos no contexto da teologia da libertação da América Latina, tornaram-se bastante populares em países de língua inglesa.¹⁵⁵ De acordo com Croatto, a Bíblia não deve ser vista como um depósito fixo que já deu

¹⁵³ Thomas S. Kuhn. *The Structure of Scientific Revolutions*, 2ª ed., International Encyclopedia of Unified Science 2/2 (Chicago: University of Chicago Press, 1967). Para mais sobre a relevância do trabalho de hermenêutica de Kuhn, Vern S. Poythress, *Science and Hermeneutics: Implications of Scientific Method for Biblical Interpretation*, Foundations of Contemporary Interpretation 6 (Grand Rapids: Zondervan, 1988), caps. 3-4.

¹⁵⁴ Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Fort Worth: Texas Christian University, 1976), pp. 29-30; ver também *Essays on Biblical Interpretation*, introdução por Lewis S. Mudge (Filadélfia: Fortress Press, 1980). Dentre as várias análises importantes de Ricoeur, ver especialmente Kevin J. Vanhoozer, *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur: A Study in Hermeneutics and Theology* (Cambridge University Press, 1990).

¹⁵⁵ J. Severino. Croatto, *Hermenêutica bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido* (Buenos Aires: La Aurora, 1984), especialmente pp. 7, 23-24, 73. Tradução para o inglês por R. R. Barr, *Biblical Hermeneutics: Toward a Theory of Reading as the Production of Meaning* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1987), pp. ix, 17, 66.

toda a sua contribuição – não é uma questão da Bíblia “ter dito” tudo o que tinha a dizer, mas sim de que ela “continua dizendo”. Ao passar suas mensagens para a forma escrita, os autores bíblicos, em si, desapareceram, mas sua ausência significa riqueza semântica. O “encerramento” do significado do autor resulta na “abertura” de um novo significado. Croatto chega a nos dizer que a responsabilidade do leitor não é a *exegese* – tomar o sentido puro como alguém que tira um objeto de um baú de tesouros – mas sim a *eisegese*, ou seja, devemos “entrar” no texto com novas questões a fim de que sejam produzidos novos significados.

Nunca é demais enfatizar o caráter radical desses desenvolvimentos. Para o praticante do método histórico é absolutamente chocante ouvir que a *eisegese* é um modo permitido – quanto mais preferido! – de se aproximar do texto. Durante dezenove séculos o estudo da Bíblia moveu-se justamente no sentido contrário a esse tipo de visão (especialmente na forma da interpretação alegórica), de modo que, com a maturidade do método histórico uma grande vitória foi conquistada pela exegese responsável. Mas agora, nos dizem que a interpretação histórica é obsoleta. Embora ninguém esteja argumentando que devemos voltar à alegorização incontrolável de alguns intérpretes antigos e medievais, à primeira vista, a busca por significados diferentes daqueles que foram pretendidos pelo autor original parece que estamos abrindo mão de séculos de progresso hermenêutico.

A situação se complica ainda mais. Durante várias décadas testemunhamos o surgimento de uma variedade de visões mais especializadas e até mesmo esotéricas como o estruturalismo, o pós-estruturalismo, a desconstrução e assim por diante (ver abaixo a seção “O Papel do Leitor”). Nos extremos mais radicais, algumas escolas questionam as próprias fundações do pensamento ocidental e assim, sugerem a impossibilidade de se interpretar textos.

É certo que ainda há alguns defensores eminentes da “intenção do autor” no cenário contemporâneo, sendo E. D. Hirsch um dos mais conhecidos. Argumentando em favor de uma distinção entre *significado* (invariável e que era intenção do autor) e *significação* (a aplicação alterável de um escrito a diferentes contextos), Hirsch acreditava ser capaz de preservar o papel crucial do autor original contra os ataques de pensadores como Gadamer.¹⁵⁶ Além

¹⁵⁶ E. D. Hirsch, Jr., *Validity in Interpretation* (New Haven: Yale University Press, 1967). Essa obra tem sido bem aceita por muitos escritores evangélicos, incluindo W. C. Kaiser, Jr., *The Uses of the Old Testament in the New* (Chicago: Moody, 1985) e alguns outros estudiosos bíblicos preocupados com a objetividade do significado histórico, mas Hirsch não é bem aceito pela maioria dos pensadores filosóficos e literários. Para uma breve crítica ver Anthony C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading* (Grand Rapids: Zondervan, 1992), p.13. Ben Meyer, *Critical Realism and the New Testament*, (Princeton Theological Monograph Series 17 (Allison Park, Pa.: Pickwick, 1989), capítulo 2, defende o sentido intencionado do texto, reconhecendo, ao mesmo tempo, os pontos fracos da argumentação de Hirsch.

disso, a grande maioria dos livros e artigos que tratam do texto bíblico continua a dar prioridade para o seu significado histórico. Um fato que causa perplexidade é que, de tempos em tempos, em reuniões de profissionais da área, pode-se ouvir um estudioso que parece teoricamente ter adotado a nova visão, porém cuja verdadeira interpretação não se mostra diferente da exegese histórica comum. Em outras palavras, o abandono das interpretações autorais e históricas seria difícil de documentar em relação aos artigos usuais publicados nos jornais de estudo bíblico reconhecidos.

De qualquer forma, seria um erro inferir que os debates contemporâneos da hermenêutica são um mero exercício. Os questionamentos das visões tradicionais são sérios e precisam ser considerados com cuidado. Esses questionamentos têm, particularmente, uma influência direta sobre a relevância da Bíblia para a comunidade da fé. Afinal de contas, seja lá o que os estudiosos estejam fazendo em suas publicações especializadas, deve-se perguntar qual é a responsabilidade dos pregadores ao se dirigirem às suas congregações e também de que forma o crente como indivíduo deve encarar a leitura e o estudo das Escrituras.

O método histórico-crítico

Antes de olharmos mais detalhadamente para os vários aspectos do atual debate, devemos deixar claro aquilo a que os pensadores contemporâneos estão reagindo *contra*. Infelizmente, a terminologia nem sempre é tão precisa quanto gostaríamos. Até aqui, usei de paráfrases como “interpretação histórica” e “crítica bíblica” para representar o trabalho da maioria dos estudiosos da Bíblia. Se compreendida num sentido geral, essa visão caracteriza de maneira justa a maioria dos estudiosos, mesmo que seus pontos de vista sobre o caráter da Bíblia possam ser diferentes uns dos outros.

Nesse nível geral, talvez o melhor descritor seja a *exegese gramático-histórica* (ver discussão no capítulo 1). Esse termo antigo concentra a atenção na análise detalhada do texto em conformidade com a linguagem original e a situação histórica original. Essa visão foi desenvolvida com a clara intenção de opor-se à interpretação alegórica e à nossa tendência natural de interpretar o texto baseados em nossa língua materna e à luz de nossos próprios costumes e experiências. Um corolário importante dessa visão afirmava, por exemplo, que antes aplicar Romanos 8 às nossas necessidades, deveríamos pôr de lado os nossos preconceitos e perguntar o que o autor original queria dizer. De acordo com esse ponto de vista, em outras palavras, apenas quando tivéssemos descoberto o que Paulo desejava comunicar aos cristãos de Roma poderíamos fazer uso do direito de *aplicar* essa passagem à nossa situação.

É possível, entretanto, dizer que essa visão é semelhante ao método “histórico-crítico”? Muitos daqueles que estudam a Bíblia, incluindo estudiosos importantes, rejeitam esse método com base no fato de que ele é incompatível com o caráter divino das Escrituras. É aqui que começa a confusão, pois o rótulo de “histórico-crítico” não é usado por todos exatamente com o mesmo sentido. Estudiosos que rejeitam o método – normalmente chamados de conservadores ou evangélicos – certamente não têm objeções à leitura histórica da Bíblia. Muito pelo contrário, eles têm sido os defensores mais articulados do sentido autoral e histórico, opondo-se às tendências atuais. Além disso, há muitos aspectos do estudo “crítico” dos quais eles têm participado sem receio.¹⁵⁷

Infelizmente, há uma profunda ambigüidade no termo *crítica*. Mesmo deixando de lado as conotações negativas que a palavra tem no uso comum, pode-se distinguir diversos significados. Nos campos das artes e literatura ele refere-se à capacidade de avaliar a qualidade artística de determinada obra (a aplicação dessa capacidade à Bíblia foi um tanto duvidosa no passado, mas vem ganhando força na atualidade). Quando usado para referir-se ao estudo da Bíblia, a principal idéia é a investigação de modo científico das origens históricas, texto, composição e transmissão literária dos documentos. Para qualquer um que admita que a Bíblia tem tanto características humanas quanto divinas, não pode haver objeção a tal estudo.

O problema surge, entretanto, por causa dos laços muito próximos entre o método crítico e os princípios do Iluminismo. A prioridade que foi dada à razão humana durante aquele período teve impacto direto sobre a questão da autoridade religiosa. Essa prioridade ditava que a Bíblia deve ser tratada “como qualquer outro livro”, uma frase que não precisa ser considerada ofensiva pelo evangélico desde que também haja o reconhecimento de que a Bíblia é singularmente divina em sua origem e, portanto, deve ser tratada *de modo diferente* de qualquer outro livro. No que diz respeito à Idade da Razão, entretanto, tal qualificação era inaceitável, pois é óbvio que seria destrutiva para o princípio da autonomia humana. Da mesma forma, a “crítica bíblica” veio a significar não apenas a investigação científica dos documentos bíblicos, mas um método que pressupõe desde o começo o direito de o crítico julgar as verdades afirmadas na Bíblia. Assim, interpretar a Bíblia historicamente, por exemplo, significava quase que por definição admitir que ela contém contradições.¹⁵⁸ Em resumo, concordar com a visão

¹⁵⁷ Entre os estudiosos conservadores dos últimos dois séculos estão especialistas do Novo Testamento como J. B. Lightfoot, Theodore Zahn, Bernhard Weiss, J. Gresham Machen, Herman Ridderbos e F. F. Bruce. No campo do Antigo Testamento, observe nomes como E. Hengstenberg, Franz Delitzsch, Robert Dick Wilson, Edward J. Young e o estudioso judeu Umberto Cassuto.

¹⁵⁸ W. G. Kümmel, *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems* (Nashville: Abingdon, 1972), pp.29-31 e em outras partes da obra.

de que a Bíblia não era totalmente confiável tornou-se um dos princípios orientadores do “método histórico-crítico”.

Qualquer um que tivesse um compromisso teológico com a visão tradicional da inspiração certamente não poderia exercer a “crítica” nesse sentido. Desenvolvimentos subseqüentes, porém, criaram ainda mais complicações. As formulações da chamada crítica superior¹⁵⁹ sobre as origens históricas do documento bíblico apresentaram a crescente tendência a denegrir os valores religiosos da Bíblia. No começo do século 20, as visões “conservadoras” e “liberais” haviam se tornado quase totalmente polarizadas, apesar de a visão conservadora continuar a usar extensivamente os estudos críticos no que diz respeito à forma como podiam ser integrados à estrutura da ortodoxia teológica.

É bastante óbvio o significado desses desenvolvimentos para este capítulo, mas há dois pontos que precisam ser enfatizados. Em primeiro lugar, a antítese fundamental entre as escolas conservadoras e críticas não deve obscurecer seu objetivo comum de descobrir o significado do texto. Comprometidas com a prioridade do intento autoral, ambos os lados pressupunham a necessidade de uma visão objetiva, científica e sem preconceções, que deveria ser diferenciada do trabalho de aplicação.

Em segundo lugar, ironicamente, essa história também nos faz lembrar que compromissos teológicos dificilmente podem ser separados de decisões sobre os princípios hermenêuticos. Diante das afirmações da Bíblia e das expectativas religiosas que ela coloca sobre seus leitores, a neutralidade teológica é uma ilusão. Não estamos com isso negando que pessoas de escolas teológicas muito diferentes possam chegar às mesmas conclusões sobre diversos pontos em nível de detalhes e até mesmo em relação a questões mais importantes. Mas é ilusão pensar que podemos nos aproximar dos textos das Escrituras sem nenhum preconceito em nossa mente. A ênfase atual da “pré-compreensão”, portanto, é um desenvolvimento salutar que não deve ser ignorado.

A autonomia do texto

Mesmo com pouca reflexão, podemos compreender que não é uma tarefa simples determinar o significado de um texto. Para que ocorra a interpretação deve haver um autor, um texto e um intérprete (leitor ou ouvinte) e é justamente essa relação de três partes que pode gerar confusões. Mesmo quando deparamos com afirmações cujo significado parece óbvio, a verdade é que uma grande quantidade de conhecimento e experiências prévias já preparou nossa mente para tratar dessa informação nova. Não há garantias, entretanto, de que nossa mente está, de fato, preparada para processar a mensagem.

¹⁵⁹ Esse título servia para distinguir as visões mais controvertidas das investigações que se concentram na linguagem e na transmissão textual, que são referidas como crítica inferior.

No processo de determinar o significado de uma determinada palavra ou frase nas cartas de Paulo, por exemplo, os intérpretes frequentemente se perguntam: “Teriam os leitores originais captado tais e tais significados?” Não é incomum determinada interpretação ser rejeitada justamente porque não poderia se esperar que aqueles leitores chegassem a tal conclusão. Porém, praticamente todos os estudiosos admitem que algumas das nuances mais sutis e ricas do apóstolo estavam além do alcance do público original.

Na introdução ao seu famoso dicionário do grego do Novo Testamento, Walter Bauer levantou

a possibilidade de que aquilo... que Paulo dizia, condicionado por seu passado judaico, não era sempre compreendido da mesma forma pelos ouvintes cristãos gentios, que também não podiam se desligar de suas formas de pensamento anteriores...

Tendo isso em mente, podemos concluir que algumas vezes há dois significados para a mesma passagem, um do ponto de vista do escritor e outro que se torna evidente quando o indivíduo se coloca intelectual e espiritualmente no lugar do recipiente; o lexicógrafo naturalmente sente a obrigação de tirar as conclusões apropriadas. A forma como uma passagem é compreendida por seus primeiros leitores pode ter efeito imediato sobre sua interpretação posterior.¹⁶⁰

Enquanto essa citação levanta diversas questões interessantes, neste momento precisamos apenas observar o reconhecimento de que tal apelo aos leitores originais nem sempre funciona – que, por si só, tal apelo não é uma solução satisfatória para o problema de interpretação. Em outras palavras, precisamos lidar com a possibilidade de um “distúrbio” entre dois pontos do triângulo interpretativo: o autor e o leitor.

No momento em que admitimos esse problema, porém, também estamos admitindo que escrever um texto (e, num certo sentido, fazer um discurso) envolve um risco. O texto passa a ter vida própria. É um assunto a ser entendido de maneiras diferentes daquelas que eram a intenção do autor. Essa complicação cresce à medida que o texto se distancia (geograficamente, cronologicamente ou culturalmente) de seu autor, especialmente à medida que se perde a possibilidade de pedir uma explicação do autor.

Os estudiosos da Bíblia interessados no significado histórico original do autor não têm ficado alheios a esse problema, apesar de nos perguntarmos se eles perceberam completamente quais são, de fato, suas implicações. Para eles, entretanto, o problema era simplesmente um desafio a ser superado. Algumas vezes, uma solução definitiva pode estar além do alcance do intérprete, mas fazem-se todos os esforços possíveis para descobrir o que o autor pretendia dizer.

¹⁶⁰ BAGD, p. xxiv.

Com a ascensão da Nova Crítica, entretanto, os estudantes americanos de literatura começaram a ver esse fenômeno não como um problema a ser resolvido, mas como uma oportunidade para a criatividade interpretativa.

Em vez de perguntar “O texto significa isto ou aquilo?” com a mesma entonação que perguntamos “Café ou chá?”, deixando implícito que só se pode escolher uma resposta, os críticos começaram a perguntar “É possível que o texto signifique isto ou aquilo?” com uma entonação de “Cigarros ou bebidas?” e que vê o texto como uma arca de mistérios que não aparecem na superfície. (Há uma certa discussão sobre se o autor sabe o que ele colocou na arca). Para dar um exemplo, podemos entender nas palavras de Marvell:

Enquanto a mente, com menos prazer,
Recolhe-se em sua própria felicidade

que a mente tem menos prazer por causa da felicidade ou que é por causa da felicidade que a mente se recolhe? A resposta passa a ser “As duas coisas – e que outros sentidos podemos encontrar nessas palavras?”¹⁶¹

Livres das limitações da intenção do autor, os críticos podiam então proclamar a autonomia do texto. Essa perspectiva tornou-se predominante na crítica literária norte-americana durante os anos 40 e 50 apesar de ter demorado a causar impacto nos estudos bíblicos. Quando finalmente isso aconteceu, outras correntes de pensamento, tais como o “estruturalismo” francês, também estavam entrando em cena.

Um dos elementos mais controvertidos dessa ênfase moderna sobre a autonomia do texto é a tendência de relegar a um segundo plano a referência a outras obras da literatura, especialmente às obras históricas. Em outras palavras, uma ênfase na autonomia do texto significa que o texto é separado não apenas do seu autor, mas também da realidade extralingüística à qual ele parece fazer referência.

Os estudiosos bíblicos do passado (tanto os “liberais” quanto os “conservadores”) com frequência são criticados por darem atenção demais à questão da historicidade. Se os estudiosos conservadores se perguntam o que pode ter motivado o personagem bíblico a agir de uma determinada maneira, são criticados por estarem concentrando-se num acontecimento histórico e não nas habilidades literárias do autor bíblico. Se os estudiosos liberais realizam uma leitura um pouco mais conservadora de uma porção histórica, também são criticados por não compreenderem o que se passa. Em resumo, o próprio

¹⁶¹ G. W. Turner, *Stylistics* (Baltimore: Penguin, 1973, pp. 100,101. É importante observar que a ênfase focaliza-se primariamente sobre a poesia, um meio que usa freqüentemente a ambigüidade intencional e, assim, suscita a ênfase imaginativa.

ato de se fazer perguntas históricas é considerado basicamente irrelevante. Um proponente desse ponto de vista sugere que “a nova crítica literária pode ser designada como inerentemente anti-histórica”. Ele comenta ainda que “considerar a Bíblia como literatura é o princípio e o fim da tarefa do estudioso. A Bíblia é vista, antes de mais nada, como um projeto literário”.¹⁶²

Como normalmente é o caso quando uma nova e provocadora idéia aparece e é aceita por pensadores entusiastas, a idéia de autonomia do texto tem mostrado que possui dois lados. Tanto os resultados positivos quanto os negativos são claramente diferenciáveis. É previsível que afirmações aparentemente extremas tenham a tendência de prejudicar a nossa aceitação dos elementos positivos. Até mesmo os pontos de vista mais objetáveis, entretanto, podem refletir alguma verdade importante e devemos nos esforçar para lhes fazer justiça.

Sem dúvida a exegese histórica – apesar de suas famosas exceções – tende a ignorar a qualidade literária intrínseca dos documentos bíblicos. A Nova Crítica e outros desenvolvimentos mais recentes relacionados a ela nos ensinam a prestar atenção à “textura” da literatura bíblica. Essa qualidade não deve ser vista como o princípio e o fim de nosso interesse. Isso seria enfraquecer o que já foi tradicionalmente reconhecido como um elemento fundamental da religião bíblica, a saber, o seu caráter essencialmente histórico.

De qualquer maneira, a narrativa bíblica, bem como outros gêneros bíblicos que incluem referências históricas, não deve ser tratada como se fosse neutra, livre de “desvios” interpretativos e teológicos. (A crença na inspiração bíblica e na infalibilidade não torna impossível – e na verdade, intensifica – a importância desse elemento interpretativo.) Mas a perspectiva teológica dos escritores bíblicos raramente é expressa em termos explícitos; pelo contrário, ela reflete-se em sua composição do texto. Assim, prestar atenção à qualidade literária da narrativa – mesmo quando ela é considerada relativamente independente da referência histórica – é uma prática de imenso valor para a compreensão do significado da história que está sendo apresentada pela narrativa.

O papel do leitor

Ao longo dos séculos, tem-se partido sempre do pressuposto de que a nossa percepção das informações corresponde exatamente à realidade objetiva. Se vemos um cavalo preto, *deve* ser preto – e certamente deve ser um cavalo! Afinal, de que outra forma o trabalho científico poderia prosseguir sem tal segurança? O que é verdadeiro para o observador científico, supostamente também é verdadeiro para alguém que está interpretando literatura, apesar de

¹⁶² D. Robertson, “Literature, the Bible as”, em *Sup*, pp. 547-51, especialmente p. 548.

ser preciso reconhecer que, nesse caso, há mais espaço para ambigüidades e mal-entendidos. Os intérpretes bíblicos antes deste século tinham, de fato, grande consciência sobre o papel das pré-concepções, mas simplesmente supunham que elas podiam ser superadas.

Isso não acontece mais. Se há algo diferente na hermenêutica contemporânea é justamente a ênfase que ela dá à *subjetividade e relatividade* da interpretação. As origens dessa perspectiva podem ser encontradas na filosofia do pensador do século 18, Immanuel Kant, cuja obra sem dúvida foi um divisor de águas entre o pensamento moderno e tudo o que o precedeu. O efeito da contribuição de Kant foi tão abrangente e de caráter tão fundamental que nenhuma disciplina intelectual pode escapar ao seu impacto – nem mesmo a interpretação bíblica, apesar de ter levado algum tempo para os exegetas entenderem o que estava acontecendo.

Falando em termos simples, Kant estava profundamente preocupado com a tensão insuportável que o Iluminismo havia criado entre a ciência e a religião (o velho problema filosófico da razão *versus* a fé, agora com nova roupagem). Sua própria solução para o problema foi divorciar os dois ao determinar os seus papéis. A religião, por exemplo, deve reconhecer suas limitações: os princípios básicos da fé não podem ser provados pela razão teórica. Mas a ciência também é restrita: os observadores nunca vêem as coisas como elas realmente são, tendo em vista que a mente não é um simples receptáculo moldado por sensações físicas, mas sim um órgão ativo que traz ordem em meio à série de dados caóticos com os quais depara. Pode-se muito bem admitir que o mundo *como o conhecemos* é um mundo criado pela nossa maneira de ordenar as sensações.

Muitos cientistas continuaram seu trabalho na mais sublime ignorância, mas a semente das mudanças fundamentais na perspectiva científica havia sido plantada. Aliás, algumas das questões mais significativas debatidas na filosofia da ciência do século 20 estão relacionadas à relatividade do pensamento científico. Conforme já mencionamos, os escritos controversos de Thomas Kuhn serviram para sensibilizar a comunidade científica para essa questão. O interesse primário de Kuhn era compreender o processo humano por meio do qual aconteceram as grandes mudanças em nossa interpretação do mundo natural. Se observarmos com cuidado a “revolução científica” associada ao trabalho de Galileu e Copérnico, por exemplo, não encontramos apenas uma simples mudança de opinião baseada na investigação imparcial de dados objetivos. Diante de novas evidências descobertas, cientistas respeitáveis continuaram apegando-se a visões tradicionais da física e da astronomia. Eles procuraram integrar algumas das novas evidências à sua interpretação geral; quando não conseguiam fazer isso, tratavam as novas descobertas como anomalias – ou seja, dados para os quais ainda não tinham uma explicação.

Como parte de seu argumento, Kuhn chamou a atenção para uma fascinante experiência psicológica. Nela, os investigadores usavam um baralho que continha algumas anomalias, tais como um seis de espadas *vermelho* ou quatro de copas *preto*. As cartas eram rapidamente mostradas uma a uma e pedia-se que os sujeitos as identificassem. Em momento algum os sujeitos pareceram perceber as anomalias, pois *eles prontamente integravam os novos fatos a um sistema que era incompatível com esses fatos*. Ao serem expostos mais demoradamente ao baralho anômalo, a maior parte dos sujeitos percebeu que havia um problema, mas não foi capaz de determinar a anomalia. Com o aumento do tempo de contato, eles foram capazes de identificar corretamente as cartas anômalas. Alguns sujeitos, entretanto, mesmo depois de terem um tempo de contato muito mais longo do que os outros, continuaram a sentir dificuldade e tornaram-se bastante ansiosos. Para eles, era como se uma inflexibilidade interpretativa os impedisse de aceitar a nova evidência.¹⁶³

A velha frase: “Eu já tomei uma decisão – portanto não me perturbe com os fatos” normalmente é dita de maneira jocosa, mas ela é mais verdadeira do que percebemos ou queremos admitir. Esse não é necessariamente um caso de teimosia proposital ou desonestidade. Quando alguém interpreta incorretamente aquilo que falamos, podemos encontrar consolo no fato de que “as pessoas ouvem aquilo que querem ouvir”. Talvez mais precisamente, podemos dizer que as pessoas ouvem aquilo que sua mente está preparada para ouvir. É impossível para nós compreender e assimilar novas informações a menos que as relacionemos com aquilo que já sabemos, ou seja, filtrando-as de modo que encaixem-se em nosso “pré-entendimento”. É verdade que alguns de nós têm mais facilidade de realizar esse processo do que outros. Além disso, alguns indivíduos sábios parecem capazes de identificar a anomalia rapidamente e ajustar sua estrutura interpretativa de modo que esta leve em consideração o novo fato.

De qualquer forma, o importante é que os pensadores contemporâneos aprenderam a aceitar o papel da subjetividade do observador na pesquisa científica.¹⁶⁴ Mas se isso tudo se aplica às “ciências exatas”, nas quais as medidas objetivas estão no cerne da pesquisa, o que dizer das ciências humanas e, especialmente, da interpretação da literatura, nas quais o fator subjetivo parece tão mais proeminente? Esses desenvolvimentos nos mostram, entre outras coisas, que provavelmente superestimamos as diferenças entre as ciências exatas e humanas. Em ambas essas disciplinas tão abrangentes, o pesquisador vê-se diante de dados que *só podem ser interpretados à luz de conheci-*

¹⁶³ Kuhn, *Scientific Revolutions*, pp. 62-64.

¹⁶⁴ Devo deixar de fora do relato muitos outros desenvolvimentos relevantes, tais como as implicações do princípio da incerteza na área da física quântica.

mentos prévios; em ambos os casos, portanto, o intérprete já tem – consciente ou inconscientemente – uma teoria que busca explicar o maior número possível de fatos. Tendo em vista a natureza finita de todos os intérpretes humanos, nenhuma explicação pode abranger absolutamente todos os dados. Em muitos casos, é um conjunto de concepções, e não o peso das evidências, que determina a conclusão final.

Nos dias de hoje essa é uma afirmação amplamente aceita. Alguns pensadores, entretanto, argumentam que pelo menos no caso da interpretação literária precisamos ir além. Chega-se a sugerir que o papel do leitor é, e deve cada vez mais ser a única coisa que importa. Tanto para os praticantes do método histórico (que enfatiza o sentido geral pretendido pelo autor) quanto para os da Nova Crítica (que despreza qualquer intenção autoral), a única coisa na qual pode-se depender é na objetividade do texto. Para os proponentes da “teoria da resposta do leitor”, entretanto – pelo menos em suas formas mais extremas – não existe um texto objetivo. Tendo em vista que todo leitor traz uma estrutura interpretativa para dentro do texto, cada leitor gera um novo significado e, portanto, cria um novo texto.

Sem dúvida, a atual ênfase no papel do leitor está presente em vários pontos de vista. Incluídos na categoria geral, há *insights* profundos acerca do processo de interpretação, bem como idéias ligadas a modismos.¹⁶⁵ O perigo está em que, perturbados por formulações que nos parecem extremas, podemos acabar fechando nossos olhos para contribuições valiosas feitas por esse movimento. Essa reação excessiva seria particularmente infeliz, tendo em vista o caráter das Escrituras como livro que fala a todas as gerações. Se há algo demonstrável na história do estudo bíblico, é o vigor e a constância com a qual os crentes põem em prática em sua vida os ensinamentos que recebem.

Essa relevância não é resultado da atemporalidade da Bíblia, se com isso estamos nos referindo a um significado transcendente totalmente isolado dos fatores históricos. Pelo contrário, é justamente o fato de a mensagem bíblica ter-se mostrado relevante para uma variedade admirável de pessoas de diferentes idades e origens que prova seu caráter essencialmente histórico. A palavra foi dada ao povo no contexto de suas situações de vida e foi pronta-

¹⁶⁵ O trabalho de Stanley Fish, *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretative Communities* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980), pp. 301-21, é especialmente influente. Argumentando que seu ponto de vista não deixa implícita uma “pluralidade infinita de significados”, Fish observa que “as frases surgem apenas em situações, e dentro dessas situações, o significado normativo de determinada afirmação nem sempre será óbvio, ou pelo menos acessível, apesar de que em outra situação a mesma afirmação, que já não será exatamente igual terá outro significado normativo que não será menos óbvio ou acessível” (pp. 307-8). Mais uma vez, “é impossível até mesmo pensar em uma frase independente de seu contexto, e quando se pede que consideremos uma frase para a qual não foi especificado um contexto, nós automaticamente ouviremos essa frase no contexto em que ela normalmente é encontrada” (p. 310).

mente *contextualizada* por leitores subseqüentes. (O que dificilmente é acidental. Afinal de contas, o Espírito Santo, autor das Escrituras, é quem oferece a compreensão ao leitor).

Alguns pensadores vêem o conceito de contextualização como uma revitalização da Bíblia que a desprovê de sua autoridade. Apesar do conceito talvez ter sido mal usado em determinados casos, a autoridade bíblica também pode ser facilmente enfraquecida ao minimizar-se a realidade da variação histórica. A autoridade divina das Escrituras chega até os seres humanos em suas situações concretas, que estão sujeitas a mudanças. A natureza absoluta dos mandamentos de Deus, portanto, não seria preservada, mas sim acabaria comprometida, se esses mandamentos não fossem gerais e vagos o suficiente para poderem ser aplicados a todas as situações da mesma maneira.

Esses comentários servem apenas para dar crédito ao intenso envolvimento do leitor no processo de interpretação das Escrituras. Não devemos, portanto, ser enganados pela aparente novidade e vanguarda da teoria de resposta do leitor. Enquanto a atual preocupação com o leitor é um fenômeno recente, a novidade em questão está relacionada principalmente com o caráter consciente e explícito dessas descrições. Sem dúvida há uma realidade para a qual essas descrições apontam e essa realidade sempre esteve presente.

Gostemos ou não, os leitores podem criar sentidos – e com freqüência o fazem – para um texto que lêem. Assim sendo, há várias opções à nossa disposição (além de ignorar a realidade!). Em um extremo, podemos legitimar todas as respostas dos leitores, ou pelo menos aquelas que sejam apoiadas pela autoridade de alguma comunidade; é de se duvidar, entretanto, que a integridade do Cristianismo possa ser preservada dentro desse tipo de estrutura. No outro extremo, podemos tentar suprimir os preconceitos do leitor. Com efeito, esse tem sido o alvo da exegese histórica: a objetividade total por parte do intérprete a fim de evitar-se injetar dentro do texto qualquer significado além do histórico. Mas tal objetividade não existe. E se existisse, seria de pouca utilidade, pois então estaríamos simplesmente envolvidos numa árida repetição do texto que não leva em consideração nenhum valor duradouro. Paradoxalmente, muito do sucesso da crítica bíblica moderna foi obtida à custa de uma perda da relevância bíblica.

O método histórico não estava necessariamente errado em *distinguir* entre o que a Bíblia queria dizer e aquilo que ela quer dizer nos dias de hoje. Na prática, entretanto, esse método também *separou* os dois. A nova visão nos ensina, ou melhor, nos faz lembrar que se não sabemos o que a Bíblia quer dizer nos dias de hoje, é de se duvidar que saibamos o que ela queria dizer em sua época. Em todos os estágios da interpretação,

alguma necessidade humana está sendo preenchida. Nenhuma das atividades presentes é uma verdade “puramente objetiva” livre de qualquer questão ou preocupação humana. Toda busca por “significado” é uma busca por uma aplicação pois se pedimos pelo “significado” de uma passagem, estamos expressando em nós mesmos uma ignorância, uma incapacidade de usar a passagem. Pedir por “significado” é pedir por uma aplicação das Escrituras para determinada necessidade; estamos buscando nas Escrituras uma forma de remediar a falta, a ignorância, a incapacidade. Da mesma forma, uma busca por “aplicação” é um pedido de significado; aquele que pede não compreende a passagem bem o suficiente para usá-la para si mesmo.¹⁶⁶

Em resumo, não é necessário suprimir nosso contexto presente a fim de entender o texto. Pelo contrário, em certos momentos, precisamos nos aproximar das Escrituras com nossos problemas e questões, se queremos verdadeiramente compreender o que elas estão dizendo. Reconhecemos, assim, que para valorizar o texto o leitor deve assumir um compromisso. Um compromisso, entretanto, implica uma “precompreensão” e tal preconcepção não é apenas permitida como também necessária. (ver SI 119.33,34).

A intenção do autor

Sem dúvida, existe uma certa legitimidade na afirmação de que o sentido do texto não deve ser identificado com a intenção do autor de forma *exclusiva e absoluta*. Todo professor já deve, por exemplo, ter experimentado a realização de ver um aluno fazer uma pergunta que parafraseia, interpreta e expande as questões mencionadas em uma aula. Não seria correto dizer que tudo o que aluno diz fazia parte da intenção consciente do professor, mas o instrutor fica feliz em receber o crédito pelo “novo” significado, desde que seja uma inferência legítima de sua aula.

É possível dizermos que a interpretação do aluno foi parte do significado da aula? Em certo sentido, sim, podemos confirmar isso pelo fato de que o professor aceitou a interpretação. Agora, se a mesma interpretação tivesse surgido de uma conversa entre alunos, sem que o professor estivesse presente e, portanto, sem que ele pudesse confirmá-la, ela ainda seria parte do significado. Essa possibilidade de expansão semântica aumenta no caso de um documento escrito, pois o texto torna-se amplamente disponível para uma número grande e diverso de pessoas que estão cada vez mais distantes do contexto original do autor. O apóstolo Paulo, por exemplo, não poderia ter previsto certos problemas específicos das igrejas cristãs do século 20. Quer admitamos ou não, a “aplicação” das declarações paulinas sobre esses proble-

¹⁶⁶ John M. Frame, *The Doctrine of the Knowledge of God* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1987), p. 83.

mas implicam uma decisão sobre o significado do texto que certamente não era parte da intenção original do autor.

A questão torna-se ainda mais premente para os cristãos que vêem Deus como o grande autor das Escrituras. A convicção da autoria dupla – tanto humana quanto divina tem sido o fator motivador por trás de tanto uso controverso da Bíblia ao longo dos séculos. Quer pensemos no tipo de exegese judaica associada ao rabino Akiba que encontrava um significado importante em cada detalhe, ou no programa alegórico de Orígenes de Alexandria, ou na chamada visão tipológica dos estudiosos de Antioquia, ou no apelo do *sensus plenior* (“significado mais pleno”) ou simplesmente na leitura devocional realizada por milhares de crentes – todas essas visões pressupõem que há “mais” no texto bíblico do que os autores humanos tinham consciência.¹⁶⁷

Em resumo, minha própria posição, tanto no campo literário quanto no teológico, é de que o sentido da passagem bíblica não precisa ser identificado *completamente* com a intenção do autor. É uma questão bem diferente, entretanto, sugerir que o significado autoral seja dispensável ou até mesmo secundário. Enquanto em certos casos a tarefa de identificar o que o autor bíblico queria dizer não é a *única* forma legítima de se proceder, essa tarefa é *sempre* legítima e deve, de fato, continuar a funcionar como nosso objetivo essencial.

Pode-se argumentar que essa é a única maneira honesta de se proceder antes de se fazer outras considerações acerca do texto. Nossa interatividade social uns com outros está ancorada nesse princípio. Todos reconhecemos que é totalmente injusto tomar uma conversa que acabamos de ouvir e interpretar as palavras de apenas um dos interlocutores num sentido diferente – talvez até contraditório – daquele que era a intenção do interlocutor. De fato, denunciemos esse tipo de procedimento diariamente como sendo um comportamento moralmente inaceitável. É impossível justificar a idéia de que tal princípio pode simplesmente ser suspenso no caso de documentos escritos.

Considere, por exemplo, as afirmações feitas pelo teólogo da libertação Croatto (resumidas anteriormente neste capítulo) de que intérpretes devem ler “para dentro” do texto o seu próprio significado. É provável que Croatto ficaria profundamente ofendido (e com razão) se interpretássemos que seu livro significa que o melhor tipo de hermenêutica é a fundamentalista, ou de que seu livro lança uma ética de capitalismo que serve de base para afirmar que os Estados Unidos justificadamente exercem pressão sobre a América

¹⁶⁷ De fato, o professor Kaiser argumenta que o significado divino deve ser o mesmo que o significado humano, de outro modo o significado real das Escrituras seria inacessível para nós; afinal, a exegese gramático-histórica é nossa única maneira de determinar o que o texto em si diz (*The Use of the Old Testament in the New* [Chicago: Moody, 1985], pp. 63-66). Para um ponto de vista diferente, ver Vern S. Poythress, “Divine Meaning in Scripture”, *WTJ* 48 (1986): 241-79.

Latina. Tais interpretações da obra de Croatto seriam deploráveis e consideradas um insulto pessoal.

Em resposta a isso, alguns podem sugerir que ele estava se referindo apenas a obras que se tornaram clássicas, quer religiosas ou de outros tipos. Sem dúvida, há certa medida de verdade nesse argumento. Uma obra clássica torna-se parte de uma determinada comunidade cujos membros, justamente por usarem a obra, colocam sobre ela suas próprias impressões. Mas admitir isso está muito longe daquilo que alguns modernistas vêm sugerindo. Pode-se argumentar razoavelmente que, quanto mais importante é uma obra, mais liberdade pode-se tomar com ela? Que quanto mais respeitamos um texto mais justificativa temos para desconsiderar o autor? Independente de outras funções que um clássico possa ter, ele continua a ser um documento histórico e exige uma interpretação histórica.

Uma parte da dificuldade surge do papel exercido pela poesia na maioria das sociedades. Quando alguém compõe um poema ou produz uma pintura – ou seja, um produto puramente artístico – o criador está, de fato, convidando-nos a interpretar aquela obra de várias maneiras. Mas os textos bíblicos, nesse sentido, não são arte. Até mesmo a poesia hebraica do Antigo Testamento não pode ser reduzida a arte pura. Sejam quais forem as características artísticas e literárias que podemos encontrar nas Escrituras, seu propósito principal é de comunicar uma mensagem inteligível que exige uma resposta.

Conclusão

O contato com as teorias contemporâneas de significado e interpretação não causa confusão; ele também pode trazer angústia pessoal acerca da incerteza da experiência humana. Devemos ter em mente, entretanto, que alguns dos estudiosos que questionam a definição e objetividade do significado continuam suas tarefas cotidianas pressupondo que interpretações não são apenas possíveis como também essenciais. Eles conversam com o funcionário do banco e acreditam que o dinheiro indicado no saldo está mesmo lá. Eles lêem no jornal o relato de um incêndio em outra cidade e não passam por uma crise emocional questionando se o fogo de fato consumiu a casa que é mencionada na reportagem. Eles até mesmo escrevem livros sobre a morte do autor e esperam que os leitores acreditem que eles próprios estão bem vivos.

A visão de que é o leitor quem cria o significado faz lembrar uma antiga pergunta: Se uma árvore cai no meio da floresta e ninguém ouve, será que ela vai produzir algum som? Suponhamos que eu receba uma carta mas, temendo aquilo que ela possa me dizer, decida queimar a tal carta sem antes lê-la. Pode-se argumentar que, tendo em vista que o leitor para o qual a carta havia sido escrita nunca chegou a lê-la, então ela não teve sentido nenhum. Porém,

a realidade objetiva da comunicação não é desfeita pela minha reação – e certamente seria tolice acreditar que eu não seria afetado como resultado da decisão de não ler a carta (que, por um acaso podia dizer: “Você deve ser operado até sexta-feira ou então morrerá”).

Para aqueles que acreditam que as Escrituras são o que dizem ser – a mensagem de Deus para nós, – deve-se fazer ainda mais uma consideração. A Bíblia apresenta Deus como sendo o Criador de todas as coisas. Incluindo a fala humana. Aliás, a habilidade do homem e da mulher falarem parece estar relacionada de maneira muito próxima ao fato de terem sido criados à imagem de Deus, que fez o mundo por meio de ordens faladas: “Haja...” A realidade e eficácia da comunicação humana é um reflexo do poder de falar do próprio Deus. Mas a fala humana é finita e, mais importante ainda, profundamente afetada pela presença do pecado. Não é de se surpreender, portanto, que surjam perguntas válidas sobre a subjetividade do intérprete, o caráter relativo de cultura e a ambigüidade no significado. Esses são problemas que não devem ser ignorados ou deixados de lado em função de um apelo às considerações teológicas.

De qualquer maneira, o propósito do Criador, que é também o Salvador, não pode ser frustrado por causa da fraqueza humana. Aliás, assim como a neve e a chuva não voltam para o céu sem produzir fruto na terra, “assim será a palavra da minha boca: não voltará para mim vazia, mas fará o que me apraz e prosperará naquilo que designei” (Is 55.10,11). Para o cristão, o significado da revelação está inextricavelmente ligado a Cristo, que veio para “explicar” ou “interpretar” (*exegeomai*) o Pai e cujas palavras temos garantia de que jamais passarão (Jo 1.18; Mc 13.31).

O trabalho exegético de João Calvino, bem como o sistema teológico associado ao seu nome, pode ser de grande ajuda em nossa busca pelo desenvolvimento de princípios e métodos de interpretação. Os comentários de Calvino são um modelo de clareza e excelência. Além disso, sua obra – alinhada com a doutrina da graça comum – reflete um entendimento crítico da contribuição que descrentes podem oferecer à nossa compreensão da verdade, e essas características têm algumas implicações interessantes para os estudos evangélicos modernos.

Uma questão mais controversa tem a ver com a relação entre a teologia e a exegese: enquanto os estudiosos bíblicos tendem a ignorar ou até mesmo rejeitar o valor da teologia sistemática para o seu trabalho de interpretação, pode-se argumentar que os comprometimentos teológicos inevitavelmente afetam o processo de exegese e que tal influência é tanto essencial quanto desejável.

Por fim, entre as distinções doutrinárias do calvinismo, nenhuma é mais fundamental do que a ênfase na soberania de Deus. Uma compreensão desse ensinamento pode aumentar em muito nosso entendimento da narrativa bíblica. Por meio do conceito de aliança, ela nos dará um foco mais preciso sobre o sentido das Escrituras como um todo; irá até mesmo nos ajudar a ver como o próprio processo de interpretação é guiado pela sabedoria de um Deus amoroso e todo-poderoso.

CAPÍTULO 14

Em favor da hermenêutica de Calvino

MOISÉS SILVA

A palavra *calvinista* (além de qualquer conotação negativa que possa ter para alguns de meus leitores), contém uma ambigüidade. O meu interesse está nos métodos de interpretação usados por João Calvino, o reformador protestante do século 16 em seus comentários bíblicos? Ou o título deste capítulo refere-se ao sistema de teologia que originou-se das *Institutas da Religião Cristã* de Calvino e que alcançou sua plenitude de expressão um século depois na Confissão de Fé de Westminster?¹⁶⁸

A ambigüidade é intencional, tendo em vista que um de meus objetivos é ressaltar a estreita relação entre a interpretação bíblica e a teologia sistemática. É verdade que seria um exagero afirmar que o método exegético de Calvino em seus comentários é absolutamente idêntico ao uso que ele fez da Bíblia nas *Institutas*, mas deve-se reconhecer que ao longo de duas décadas, o pensamento teológico de Calvino guiou sua exegese, enquanto sua exegese contribuiu continuamente para a sua teologia. (A primeira edição das *Institutas* apareceu em 1536 e a última em 1559 e, durante essas duas décadas foi produzida a maior parte dos comentários.)

¹⁶⁸ Na América do Norte, o calvinismo da Confissão de Westminster desenvolveu-se por meio dos puritanos, especialmente John Edwards, e mais tarde pelos grandes teólogos de Princeton do século 19 e por Charles Hodge e B. B. Warfield no começo do século 20. (Este último escreveu o artigo "Calvinism" para *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge* [reimpresso, Grand Rapids: Baker, 1977], 2:359-64, que pode servir como uma breve porém útil introdução). Depois de 1929, essa tradição teológica tornou-se associada primariamente com o Westminster Theological Seminary, especialmente por causa do trabalho de John Murray e Cornelius Van Til. A semelhança do título deste capítulo com a obra de Van Til *The Case for Calvinism* (Filadélfia: Presbyterian and Reformed, 1964) é mais do que uma coincidência.

Mais uma vez, alguns podem objetar que há diferenças significativas entre o próprio Calvino, de um lado, e o calvinismo de outro.¹⁶⁹ Essas diferenças, entretanto, têm sido muito exageradas. Mesmo havendo características que, sem dúvida, distinguem essas duas expressões de teologia (como, por exemplo, a organização, formulação e ênfase), tais distinções tornam-se menos importantes diante dos compromissos fundamentais que as mantêm unidas.

É justo avisar o leitor de que o ensino em uma instituição que, tendo derivado da Confissão de Fé de Westminster, busca preservar, propagar e construir sobre a posição teológica apresentada naquele documento. Em outras palavras, minha objetividade nesta área está aberta para questionamentos. Também vale a pena mencionar, entretanto, que não fui criado num meio calvinista e que minha educação inicial em teologia veio de uma tradição bem diferente.

É curioso que os mesmos meios conservadores dos quais faço parte – aliás, o evangelicalismo americano de um modo geral – apóia-se *fortemente* nas publicações de estudiosos reformados, tais como B. B. Warfield, J. Gresham Machen e E. J. Young, mas ao mesmo tempo são um tanto críticos sobre aquilo que chamam de “intelectualismo frio” da tradição de Princeton-Westminster e sobre as características fortemente calvinistas de sua teologia. Ao lermos qualquer livro, não há dúvidas de que devemos reter sem demora aquilo que é valioso e rejeitar o que é danoso. Mas será apenas coincidência que essa tradição teológica, mais do que qualquer outra, tem suprido os meios para preservar a integridade intelectual do evangelicalismo? Faz sentido lançar críticas sobre o rigor acadêmico desses estudiosos, enquanto usamos livremente os frutos do seu trabalho acadêmico? E será possível que, aquilo que o evangelicalismo considera digno de objeção dentro de sua teologia seja justamente o que torna possível sua contribuição para os estudos conservadores?¹⁷⁰

Sejam quais forem nossas respostas a essas perguntas, podemos certamente sair ganhando ao considerarmos as distinções da “hermenêutica de Calvino”. Observe, porém, que não posso defender adequadamente todas as minhas afirmações neste texto, especialmente tendo em vista que algumas delas exigiriam extensas discussões teológicas. (Os eventuais comentários

¹⁶⁹ Especialmente depois da ascensão da chamada teologia neo-ortodoxa em 1920, tornou-se comum desprezar os teólogos calvinistas dos séculos 17 e 18 como estudiosos que enfraqueceram o espírito dos Reformadores. Mais tarde, alguns autores procuraram fazer uma divisão clara entre Calvino e a Confissão de Westminster. Para uma crítica dessas tentativas, veja Paul Helm, *Calvin and the Calvinists* (Carlisle, Pa: Banner of Truth, 1982).

¹⁷⁰ Pode-se argumentar, por exemplo, que a defesa de Warfield à infalibilidade das Escrituras, mesmo tendo sido amplamente adotada pelos evangélicos não-calvinistas, está intimamente relacionada ao seu compromisso com a soberania divina. Ver a introdução de Cornelius Van Til a B. B. Warfield *The Inspiration and Authority of the Bible*, org. por S. G. Craig (reimpresso, Filadélfia: Presbyterian and Reformed, 1964), especialmente p. 66.

bibliográficos nas notas de rodapé podem ser de valor para os leitores que desejam saber mais sobre essas questões.) Também não desejo sugerir que as qualidades positivas apresentadas abaixo são propriedade exclusiva dos estudos Reformados. Se coloco as distinções Reformadas em contraste com o evangelicalismo amplo, é apenas para esclarecer as questões. De fato, a tradição calvinista que sofre com suas próprias fraquezas, tem muito que aprender com os cristãos de outras linhas de pensamento.

Excelência e clareza da exposição

Ao tentar mostrar os pontos a favor da visão calvinista sobre a interpretação bíblica, é preciso antes de mais nada apelar para aqueles comentários bíblicos pelos quais Calvino com razão se tornou famoso. Muitos estudiosos, alguns dos quais pouco propensos a aceitar o calvinismo, enfatizam as virtudes extraordinárias de Calvino como intérprete das Escrituras. Um breve sumário das opiniões sobre esse assunto é oferecido por Philip Schaff, figura proeminente entre os historiadores da igreja do século 19: “Calvino foi um gênio exegético de primeira ordem. Seus comentários são insuperáveis em termos de originalidade, profundidade, perspicácia, solidez e valor permanente... Reuss, o editor chefe das obras [de Calvino], ele próprio um eminente estudioso da Bíblia, afirma que Calvino está ‘sem sombra de dúvida entre os grandes exegetas do século 16’... Diestel, o melhor historiador da exegese do Antigo Testamento chama-o de ‘criador da autêntica exegese’.”¹⁷¹ É ainda mais admirável que exegetas profissionais de nossos dias continuem a se referir a Calvino com naturalidade quando comentam sobre o texto bíblico. Mesmo que Calvino tenha vivido muito antes do desenvolvimento da visão científica moderna, é bastante provável que nenhum comentarista de antes da metade do século 19 seja citado com tanta frequência quanto ele.

Entre os traços característicos do trabalho de Calvino como comentarista, nenhum é tão importante quanto o seu desejo de clareza e brevidade.¹⁷² Esses não eram dois objetivos separados, mas sim ideais gêmeos que ele buscava numa distinção consciente em relação aos trabalhos que o antecederam. Ao olhar para trás, para a história da redação de comentários bíblicos, ele descobriu que havia um teólogo que se destacava como modelo para os intérpretes bíblicos: João Crisóstomo, o pregador de Antioquia do século 14. Quan-

¹⁷¹ *History of the Christian Church* (Nova York: Scribners, 1885-1910), 8:524-25.

¹⁷² Em uma carta para Simon Grynaeus, ele afirma que a principal virtude do intérprete está *in perspicua brevitate*. Ver Richard C. Gamble, “*Brevitas et facilitas*: Toward an Understanding of Calvin’s Hermeneutic”, *WTJ* 47 (1985): 1-17, especialmente pp. 2-3. Para o que vem depois, ver pp. 8-9 e 13-15. Observe também que os sermões de Calvino são uma fonte rica para ilustrações de alguns pontos aqui discutidos.

do comparados com os escritos de Crisóstomo, a maior parte dos escritores subsequentes parecia prolixa.

Mas, se Calvino tinha objeções contra comentários muito longos, a razão não era simplesmente impaciência em relação a um determinado estilo – era, sim, o inevitável obscurecimento da mensagem contida no texto que o preocupava. A tarefa do intérprete é de esclarecer o significado pretendido pelo autor, enquanto o acúmulo de material normalmente distancia o intérprete desse propósito. Ao manter esse princípio, Calvino conscientemente evitava lidar com opiniões contrárias (a menos que a omissão das mesmas pudesse confundir os leitores) pois, conforme ele dizia: “Não há nada que considere mais importante do que a edificação da igreja.” Além disso, ao que parece, ele procurava escrever em estilo que era modelado de acordo com as próprias Escrituras. A Bíblia tem sua própria eloquência: a eloquência da simplicidade.

Nem todos os seguidores de Calvino o imitaram nesse aspecto. Os puritanos do século 17 tinham a tendência de escrever enormes exposições, tal como a obra influente de William Gurnall, *The Christian in Complete Armour*, um tratado sobre Efésios 6.11-20 que tomava mais de 1.200 páginas. Nas últimas duas décadas, o crescimento do ensino tem levado muitos estudiosos a escrever longas obras também. Seria imprudente ignorar a maravilhosa contribuição de alguns desses comentários para a nossa compreensão do texto bíblico. Ainda assim, o exemplo de Calvino precisa fazer-nos lembrar quais devem ser os nossos principais objetivos. É muito fácil nos impressionarmos com os problemas exegéticos ou com as necessidades devocionais que percebemos; em ambos os casos, acabamos permitindo que a mensagem central e simples do texto tome uma posição secundária. Se, porém, tivermos em mente que não há motivo mais importante do que a edificação da igreja – sendo a base para isso o próprio ensinamento de Deus e não a nossa imaginação – nossos esforços permanecerão concentrados no significado histórico intencionado pelo autor bíblico.

A graça comum

Uma segunda característica distinta do método de interpretação de Calvino preocupava-se profundamente com o aprendizado humano. Nesse sentido, Calvino era produto do Renascimento e, inevitavelmente, seguidor do humanismo ligado a Erasmo.¹⁷³ Antes de dedicar sua vida ao ministério cristão, Calvino havia sido treinado nas ciências humanas e produzido um comentário detalhado sobre *De clementia*, uma obra filosófica de Sêneca, o

¹⁷³ Ver Quirinus Breen, *John Calvin: A Study in French Humanism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1931). Especialmente capítulos 4-5.

estóico espanhol do século 1º. Independente do que se possa pensar desse comentário, ele revela claramente que Calvino havia refinado suas aptidões dentro dos melhores métodos de análise filológica e literária disponíveis em sua época. Também fica claro que, subseqüentemente, em vez de abandonar sua devoção aos estudos clássicos (como fez Jerônimo – ou pelo menos assim ele afirmava), Calvino colocou esses estudos a serviço da interpretação bíblica e reflexão teológica. Conforme expressou em suas *Institutas*, “Os homens que se alimentaram das artes liberais ou pelo menos as experimentaram são capazes de, com sua ajuda, penetrar em lugares mais profundos e secretos da sabedoria divina”. E também, “Mas se é vontade do Senhor que sejamos auxiliados pela física, dialética, matemática e outras disciplinas tais, por meio do trabalho e do ministério dos descrentes, façamos uso dessa assistência. Pois, se negligenciarmos a dádiva das artes, oferecida gratuitamente por Deus, devemos sofrer a justa punição por nossa indolência”.¹⁷⁴

O uso que Calvino fazia do ensino “secular” é especialmente significativo, pois reflete um conceito teológico-chave, a saber, sua visão da chamada *graça comum*. Esse é um ponto crucial, pois a visão de Calvino deve ser diferenciada daquela de outros estudiosos evangélicos que usam livremente métodos críticos, mesmo que estes tenham sido desenvolvidos sem consideração pela fé bíblica (e algumas vezes em oposição a ela). O problema aqui não é exatamente o fato de esses métodos serem usados, mas que são usados sem uma reflexão cuidadosa sobre suas implicações teológicas. Em outras palavras, raramente vemos uma tentativa de se integrar os princípios dos estudos críticos com as características do pensamento evangélico. Fica a impressão de que, a menos que uma conclusão específica dos estudos contradiga explicitamente algum preceito da teologia “conservadora”, devemos nos apropriar livremente da obra dos críticos “liberais”. Essa atitude, acabará minando a integridade do evangelicalismo. A própria coerência da fé evangélica pode acabar enfraquecida quando elementos possivelmente incompatíveis são adotados sem avaliação crítica. Além disso, a visão não agrada os estudiosos não-evangélicos que argumentam, com certa razão, que a credibilidade do pensamento conservador torna-se suspeita.¹⁷⁵ Em resumo, o desejo de se ganhar respeitabilidade intelectual sai pela culatra.

Então, em que a visão de Calvino era diferente? Como se sabe bem, o reformador suíço começou suas *Institutas* discutindo epistemologia, ou seja, refletindo sobre as questões fundamentais do conhecimento: como exatamente

¹⁷⁴ João Calvino, *Institutes of the Christian Religion*, org. por J. T. McNeill, traduzido por F. L. Battles, Library of Christian Classics, vols. 20-21 (Filadélfia: Westminster Press, 1960), 1.5.2 (p. 53), 2.2.16 (p. 275).

¹⁷⁵ Mas nem sempre essa observação é precisa ou justa, James Barr, em sua obra *Fundamentalism* (Londres: SCM, 1977), especialmente no capítulo 5, levanta questões que merecem nossa atenção.

podemos conhecer Deus? Sua resposta foi que o conhecimento de Deus e o conhecimento de nós mesmos estão intimamente relacionados. Ele argumentava que não podemos olhar para nós mesmos sem pensar em Deus. “Pois, claramente, as grandes dádivas que recebemos não vêm de nós; aliás, nosso próprio ser não é nada além da subsistência no Deus único. Então, por meio desses dons que são derramados sobre nós como o orvalho que cai do céu, somos guiados feitos riachos correndo para a própria fonte.” A rebelião de Adão certamente trouxe ruína, mas até mesmo esse fato “nos compele a olhar para o alto”. Ele continua dizendo que, de qualquer modo, não podemos esperar adquirir um conhecimento claro de nós mesmos – tendo em vista que somos dados à hipocrisia – a menos que olhemos cuidadosamente para Deus e julgemos todas as coisas pelos seus padrões.¹⁷⁶

Em capítulos subseqüentes Calvino ainda tem muito a dizer sobre a revelação geral e sobre outras evidências da graça de Deus para com a humanidade em geral. É de especial interesse para nós a sua discussão sobre o aprendizado humano como um dom do Espírito:

Ao depararmos com esses assuntos [artes e ciências] nos escritores seculares, deixemos que a luz admirável da verdade que brilha neles nos ensine que a mente do homem, mesmo que caída e pervertida de sua integridade, ainda assim continua vestida e ornada com as excelentes dádivas de Deus. Se consideramos o Espírito de Deus como única fonte de verdade, não devemos rejeitar a própria verdade nem desprezá-la onde quer que ela se manifeste, a menos que desejemos desonrar o Espírito de Deus. Pois ao darmos pouco valor às dádivas do Espírito, estamos condenando e repreendendo o próprio Espírito... É impossível lermos os escritos da antigüidade sobre esses assuntos sem grande admiração... Mas podemos considerar algo como sendo nobre ou louvável sem reconhecermos, ao mesmo tempo, que vem de Deus?...

Porém, antes de pensarmos que qualquer homem é verdadeiramente abençoado quando possui grande poder de compreender a verdade nos elementos deste mundo, devemos acrescentar que toda a capacidade de entendimento e o entendimento que dela é decorrente, é instável e transitória diante de Deus, se não está apoiada sobre a sólida fundação da verdade.¹⁷⁷

É essencial compreendermos o equilíbrio de Calvino nessa citação. Ao reconhecer ao mesmo tempo o caráter maravilhoso e louvável do aprendizado humano como sendo um dom divino, e também a sua instabilidade inerente por causa da mente caída e pervertida do pecador, ele pôde fazer justiça à coerência do ensinamento bíblico.

¹⁷⁶ Calvino, *Institutes*, 1.1.1-3 (pp. 35-39).

¹⁷⁷ *Ibid.* 2.2.15-16 (pp. 273-75).

A teologia reformada posterior não foi sempre coerente na aplicação das idéias de Calvino. Na tradição holandesa, entretanto, a doutrina da graça comum tem um papel proeminente e controverso e poucos deram a ela mais atenção do que Cornelius Van Til. Mesmo sem entrarmos em detalhes sobre seu sistema apologético, podemos mostrar certas características que são particularmente relevantes para a hermenêutica bíblica. A importância do pressuposicionalismo e, portanto, a negação da neutralidade são essenciais para Van Til. Em contraste com a tradicional distinção católico-romana entre natureza e graça – e, portanto, entre razão e fé – Van Til argumentou que, de acordo com as Escrituras, todos os seres humanos sabem muito bem que Deus existe e que foi seu poder que criou o mundo. Além disso, todos eles rejeitaram esse conhecimento e rebelaram-se contra ele (ver especialmente Romanos 1.18-23). Os seres humanos, portanto, não são observadores neutros que precisam ser persuadidos por meio de argumentos racionais de que existe um Deus para que possam em seguida experimentar a fé. Pelo contrário, eles escolheram por vontade própria adorar a criatura em lugar do Criador, seu modo de pensar é distorcido pela presença do pecado. Os leitores vão notar que essa formulação é uma maneira específica de expressar a doutrina Reformada sobre a depravação total.

Van Til também enfatizou, entretanto, que homens e mulheres não são pecaminosos por completo. O pecado fundamentalmente distorceu, *mas não destruiu* o seu caráter como imagem de Deus. Em outras palavras, eles são inconsistentes tanto no seu modo de pensar como em sua conduta. É aqui que a doutrina da graça comum se mostra claramente. Deus continua a mandar o calor do sol a este mundo pecaminoso; ele refreia o progresso do mal em meio à sociedade humana como um todo. Como resultado disso, muitos que rejeitam a bondade de Deus conseguem viver uma vida aparentemente exemplar, mesmo que seu ponto de partida devesse levá-los à completa licenciosidade. Do mesmo modo, apesar de terem desprezado o conhecimento do único e sábio Deus, a mente deles ainda alcança feitos admiráveis. Mas o progresso intelectual dessas pessoas é feito à custa de “capital emprestado”, ou seja, ao se aproveitarem das mesmas verdades que elas contradizem por seus comprometimentos. Assim, a visão de Van Til, mesmo sendo radicalmente antitética, de forma alguma nos leva ao desprezo das conquistas da humanidade; pelo contrário, ela possibilita que as compreendamos.¹⁷⁸

¹⁷⁸ Ver Cornelius Van Til, *The Defense of the Faith*, 3a ed. (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1967) capítulo 8, e *idem Common Grace* (Filadélfia: Presbyterian and Reformed, 1947), especialmente p. 91, sobre o caráter correlativo da graça comum e da depravação total e p. 95: “É somente quando pressionamos o valor objetivo das afirmações cristãs em cada um de seus pontos que podemos nos permitir sermos ‘generosos’ com respeito ao homem natural e suas conquistas. Quando estamos totalmente conscientes de nós mesmos é que podemos coope-

Tanto a história da “Antiga Princeton”¹⁷⁹ quanto de Westminster exemplificam como essa compreensão calvinista do pecado e da graça comum podem afetar os estudos teológicos. Os teólogos mais conhecidos de Princeton, Charles Hodge (1797-1878) e Benjamin B. Warfield (1851-1921) não estavam somente a par de todo o progresso contemporâneo das ciências exatas e humanas e do estudo bíblico crítico,¹⁸⁰ também fica claro que seu próprio pensamento foi afetado positivamente por aqueles avanços. Enquanto muito de seu trabalho tinha um lado fortemente polêmico que ia contra os estudiosos descrentes, é inegável que seu próprio pensamento refletia uma integração entre o chamado conhecimento secular e os ensinamentos bíblicos. Não foi, entretanto, a adoção ingênua de idéias não-bíblicas, mas simplesmente o reconhecimento de que Calvino estava certo ao insistir que o Espírito de Deus é a fonte de toda a verdade e, portanto, não devemos desprezá-la onde quer que ela apareça; em outras palavras – usando de um ditado profundo que para alguns tornou-se um clichê ambíguo – “toda a verdade é a verdade de Deus”.

Especialmente na área dos estudos bíblicos, ninguém ilustra esse princípio de maneira mais poderosa do que J. Gresham Machen (1881-1937), que lecionou Novo Testamento em Princeton até 1929 e então, por causa de conflitos modernistas-fundamentalistas naquela época, levou vários de seus colegas a fundar o Westminster Theological Seminary na Filadélfia. Tendo estudado com alguns dos teólogos liberais mais proeminentes na Alemanha, Machen lutou contra os questionamentos feitos acerca da autoridade das Escrituras e da integridade da fé evangélica. No final, tornou-se o principal intelectual a opor-se ao modernismo fazendo, ao mesmo tempo, uso pleno dos estudos associados a esse movimento.

As duas principais obras de Machen – “The Origin of Paul’s Religion” (1925) e “The Virgin Birth of Christ” (1930) – são exemplos brilhantes do ensino evangélico, sendo que em ambas ele procura desconstruir lógica e pacientemente os princípios básicos da teologia liberal. É importante enfatizar, entretanto, que Machen não dominava o estudo liberal simplesmente para ter mais munição intelectual contra ele (como costumam fazer diversos estudiosos evangélicos). A seriedade com que ele considerava esses estudos fica evi-

rar com aqueles que também recebem aquilo que nos é de direito.” Em outras palavras, só quando não estamos equivocados quanto a antítese entre os pontos de vista cristão e não-cristão é que podemos, com legitimidade, usar o trabalho do descrente.

¹⁷⁹ Ironicamente, muito do trabalho de Van Til foi desenvolvido como reação ao sistema de apologética que estava sendo usado em Princeton. Ao corrigir certos aspectos da visão de Warfield, entretanto, Van Til estava com efeito trazendo a apologética do calvinismo americano para mais perto de sua teologia.

¹⁸⁰ Ver Mark Noll, “The Princeton Review”, *WTJ* 50 (1988): 283-304, especialmente pp. 302,3.

dente em cada página assim como o fato de que ele não tinha medo de *aprender* com o estudo liberal. Não é de se surpreender que um conhecido crítico alemão, que questionava a validade da tese de Machen, tenha escrito um artigo crítico de vinte páginas sobre a obra “The Virgin Birth of Christ”, no qual ele considerava o livro como sendo “tão circunspecto e inteligente em suas discussões que deve ser plenamente reconhecido como uma importante conquista”.¹⁸¹ Ainda assim, não podemos ignorar que o próprio Machen considerava sua visão como “sendo completamente apologética”.¹⁸²

Nos dias de hoje, a crescente presença dos evangélicos em fóruns de estudiosos, tais como a Sociedade de Literatura Bíblica (*Society of Biblical Literature*) é, ao mesmo tempo, encorajadora e enervante. Algumas vezes, teme-se que essa participação seja reflexo da tendência de dividir o intelecto em compartimentos. Os compromissos com a verdade bíblica são suspensos, não simplesmente para propósitos temporários de discussão, mas talvez como reflexo da visão de que as questões têm um caráter neutro. (Em princípio, é bastante apropriado incluir estudiosos não-evangélicos num amplo espectro de questões sem aumentar a ansiedade em relação às pressuposições teológicas. Mas é preciso observar se, no processo de discussão, nosso próprio pensamento não se torna independente de nossa fé.) Com exceção de ocasionais desacordos sobre idéias específicas, raramente se encontra um esforço, ou mesmo um desejo no sentido de analisar o caráter fundamental dos principais pontos de vista à luz da fé evangélica. Talvez um pouco de reflexão sobre como Calvino e alguns de seus sucessores relacionaram o seu estudo das Escrituras ao aprendizado humano possa ajudar os estudiosos conservadores modernos em seu processo de fazer o mesmo nestes tempos tão desafiadores.

Teologia e exegese

Como sugerido ao leitor na seção anterior, não é viável separar a interpretação bíblica da teologia.¹⁸³ A relação entre exegese e teologia sistemática tem sido uma das questões mais controvertidas na história do estudo da Bíblia.

¹⁸¹ F. Kattenbusch, crítica em *TSK* 102 (1930): 454.

¹⁸² J. Gresham Machen, *The Virgin Birth of Christ*, 2a ed. (Nova York: Harper & Row, 1932), p. x. Algumas vezes pensa-se que a visão de Machen era incompatível com a de Van Til; esse conceito errôneo é tratado de maneira adequada por Greg L. Bahnsen, “Machen, Van Til, and the Apologetic Tradition of the OPC”, em *Pressing Toward the Mark Essays Commemorating Fifty Years of the Orthodox Presbyterian Church*, org. por C. G. Dennison e R. C. Gamble (Filadélfia: Committee for the Historian of the Orthodox Presbyterian Church, 1986), pp. 259-94. Para mais sobre esse assunto, porém, gostaria de sugerir que o caráter daquilo que Machen e alguns de seus predecessores fizeram (quaisquer que fossem os seus princípios apologéticos conscientes) serviu de modelo para Van Til no que diz respeito ao uso apropriado dos estudos de descrentes.

¹⁸³ Parte do material dessa seção foi tirado de “Systematic Theology an the Apostle to the Gentiles”, a ser publicado em *TJ*.

Muitos estudiosos duvidam, ou até mesmo negam, que seja de fato possível usar a Bíblia com o propósito de se desenvolver uma teologia sistemática. De acordo com esse ponto de vista, os diversos autores bíblicos possuíam teologias diferentes e até mesmo incompatíveis; portanto, tratá-los como uma unidade pode resultar apenas na distorção do texto.

Estudiosos bíblicos evangélicos rejeitaram essa proposta, mas isso não significa que têm a teologia sistemática em alta consideração. Pouquíssimos entre eles demonstram algum interesse no assunto que, aliás, é visto com suspeita. Para eles, a sugestão de que a teologia sistemática deve influenciar a exegese é particularmente digna de objeção. Ainda assim, é justamente essa relação que desejo afirmar e aqui, mais uma vez, Calvino proporciona um modelo admirável.

Quando a primeira edição das *Institutas* foi publicada, Calvino ainda era bastante jovem e as revisões e expansões subseqüentes refletem tanto o crescimento de seu conhecimento da teologia histórica (referências aos pais da igreja primitiva e aos teólogos medievais aumentam pronunciadamente a cada edição subseqüente) quanto sua maior atenção ao trabalho exegético. É improvável que alguém argumente que esses dois lados de sua obra sejam independentes um do outro – como se ele se esquecesse de sua teologia quando exercitava a exegese (e é por isso que seus comentários são tão bons!) ou não desse atenção à Bíblia quando fazia teologia (e é por isso que as *Institutas* são tão ruins!). Minha própria tese é de que tanto suas interpretações quanto sua teologia são excelentes justamente por estarem relacionadas.¹⁸⁴ Ainda que se tenha pouco uso para o sistema de Calvino, desejo sugerir que a exegese só tem a ganhar se for feita de maneira consciente dentro da estrutura da teologia do exegeta.

É necessário admitir que tal visão parece absolutamente oposta às afirmações da exegese gramático-histórica. Há três séculos os estudiosos já estavam argumentando, com grande vigor, que a teologia sistemática – especialmente em sua forma clássica – deveria ser mantida separada da interpretação bíblica. De fato, não era difícil mostrar como desvios teológicos com frequência tinham posto a perder o trabalho da exegese. Cada vez mais, a verdadeira exegese “histórica” era vista como uma interpretação que não é influenciada por comprometimentos teológicos. Leopold Immanuel Rückert, no pre-

¹⁸⁴ O próprio Calvino via esses dois projetos como sendo complementares. Em sua declaração introdutória às *Institutas* (“John Calvin to the Reader”), ele nos diz que seu objetivo nessa obra é de ajudar os “candidatos à teologia sagrada” a captarem a “soma da religião em todas as suas partes”, e assim guiá-los no estudo das Escrituras. Tal compêndio lhe possibilitaria evitar longas discussões quando estivesse escrevendo comentários. De acordo com esse ponto de vista, o uso adequado de comentários pressupunha que o estudante estivesse “armado com um conhecimento desta obra, como uma ferramenta necessária” (pp. 4,5).

fácio de seu comentário sobre Romanos, escrito em 1831, afirmou que o intérprete bíblico deve abandonar sua própria perspectiva.

Em outras palavras, exijo dele estar liberto do preconceito. Como exegeta, o intérprete do Novo Testamento não tem um sistema e não deve ter um, quer seja dogmático ou emocional. Em sua posição de exegeta, ele não é nem heterodoxo nem ortodoxo, nem supernaturalista nem racionalista, não é favorável ao panteísmo e nem a qualquer outro “ismo” que possa existir. Ele não é nem piedoso e nem perverso, não é moral nem imoral, não é sensível nem insensível.¹⁸⁵

Um de seus contemporâneos, o grande exegeta do Novo Testamento Heinrich Augustus Wilhelm Meyer, expressou a mesma idéia como vemos a seguir:

As áreas dogmáticas e filosóficas devem ficar fora de um comentário. Pois a tarefa da exegese é determinar de maneira imparcial e histórico-gramatical o significado que o autor desejava transmitir por meio de suas palavras. De que forma o significado assim determinado se relaciona com os ensinamentos da filosofia, até que ponto está em concordância com os dogmas da igreja ou a visão dos teólogos, como ele será usado pelos estudiosos dessas ciências – para o exegeta como um exegeta, essas são questões que não lhe dizem respeito.¹⁸⁶

Nos dias de hoje, a maioria das pessoas diria que essas duas formulações são incrivelmente ingênuas. Mas não devemos nos enganar. O comprometimento por trás delas ainda está muito vivo. Além disso, há muitos exegetas que recusariam essas afirmações, porém cujas obras, mesmo que não intencionalmente, são uma expressão perfeita desse ponto de vista. Contrário a essa visão, desejo argumentar que a exegese correta deve ser informada pela reflexão teológica. Colocando da maneira mais chocante possível: meu sistema teológico deve me dizer como exercitar a exegese. É possível uma posição tão ultrajante ser defendida? Há três considerações que tornam essa posição não apenas defensável como, de fato, a única opção real.

Em primeiro lugar devemos reconhecer que a teologia sistemática é, em grande parte, um exercício de contextualização, ou seja, a tentativa de se reformular os ensinamentos das Escrituras de maneiras que sejam significativas e compreensíveis em nosso contexto atual. É verdade que algumas vezes os teólogos deixaram a impressão (ou até mesmo afirmaram) que suas descrições eram exatamente os ensinamentos das Escrituras e, por serem independentes do contexto histórico do teólogo, essas descrições teriam validade permanente. Mas o próprio processo de se organizar os dados bíblicos – isso sem

¹⁸⁵ W. G. Kümmel, *The New Testament: The History of the Investigation of the Its Problems* (Nashville: Abingdon, 1972), p. 110.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 111.

falar no uso de uma língua diferente num diferente contexto cultural – traz à tona o contexto do teólogo. Até mesmo Charles Hodge que afirmava com orgulho que nenhuma idéia nova jamais havia sido proposta em Princeton¹⁸⁷ era, de fato, um pensador criativo, e sua obra *Systematic Theology* reflete em todas as suas partes a integração inovadora de algumas linhas da filosofia do século 19 com a teologia clássica Reformada.

Não há nada intrinsecamente digno de objeção na procura por se entender e explicar um escrito antigo por meio de categorias contemporâneas em si, ainda assim, os estudiosos bíblicos partem do pressuposto de que tal procedimento é indesejável. Como foi expresso por um escritor, a interpretação bíblica deve ser feita “em termos daquilo que o próprio texto diz... fazer uso de... formulações mais recentes não é apenas uma forma de anacronismo como também obscurece o impacto das palavras específicas que o autor escolheu usar naquela ocasião. Em resumo, tal visão é metodologicamente indefensável.¹⁸⁸ Mas o simples uso de nossa língua mãe para explicar o texto bíblico significa que estamos lançando mão de uma expressão formal subsequente. Se, por exemplo, um escritor moderno deseja explicar o pensamento de Aristóteles, todos nós admitimos não apenas a legitimidade, mas também o grande valor e até mesmo a necessidade de se fazê-lo pelo uso de termos filosóficos contemporâneos que tornem possível expressar claramente as obras do escritor da antigüidade. Alguém que simplesmente voltasse a declarar os ensinamentos de Aristóteles em grego ou mesmo em equivalentes rígidos de nossa língua mãe, não seria capaz de explicá-los justamente por não ter-se feito nenhum esforço para contextualizá-los.

Em segundo lugar, nossa visão evangélica da unidade das Escrituras exige que consideremos a Bíblia em sua inteireza como contexto de qualquer uma de suas partes. Um exemplo relacionado ao estudo de Aristóteles também é útil neste caso. O estudioso moderno olha para toda a obra de Aristóteles em busca de ajuda para compreender algum detalhe em um de seus escritos individuais. Se vemos as Escrituras como vindas de um único Autor, uma compreensão sistemática da Bíblia contribui para a exegese das passagens indivi-

¹⁸⁷ Essa referência foi feita especialmente em relação ao jornal que ele editava (ver Noll, “The Princeton Review”, p. 288). É claro que Hodge não era tão ingênuo quanto essas palavras podem fazer parecer. Seu uso de uma hipérbole tinha a intenção de mostrar a substância doutrinária e não a forma como as doutrinas eram formuladas. Alguns escritores modernos, de fato, enfatizam – e criticam fortemente – o uso inovador do realismo escocês por Hodge. Sem negar que alguns aspectos desse contexto têm um efeito negativo, devemos dar atenção também aos benefícios. Em todos os casos, é minha opinião que a suposta dívida de Hodges e de estudiosos subsequentes de Princeton ao realismo é grandemente superestimada.

¹⁸⁸ Clinton E. Arnold, revisão crítica da obra de Silva, *Philippians, in Critical Review of Books in Religion* 1991 (Atlanta: Scholars Press, 1991), p. 232.

duais. Admitimos que há alguns perigos nesse método. Com base numa leitura duvidosa de Romanos 12.6 certos cristãos apelaram com frequência para a “analogia da fé” de uma forma que não faz justiça à distinção dos escritores da Bíblia como indivíduos. Além disso, é fácil cair na armadilha da *eisege*, de interpretar um texto como sendo uma idéia teológica abrangente só porque nós (algumas vezes inconscientemente) desejamos evitar as implicações daquilo que o texto realmente está dizendo. Portanto, é compreensível que o professor Kaiser queira restringir os princípios da analogia da fé ao final do processo interpretativo, e ainda assim apenas como meio de resumir os ensinamentos da passagem.¹⁸⁹ Fazê-lo, entretanto, é negligenciar a mais importante dádiva hermenêutica de Deus para nós, a saber, a unidade e a inteireza de sua própria revelação.

Em terceiro lugar, e finalmente, minha proposta soará muito menos chocante se nos lembrarmos que, de fato, todos nós incluímos a teologia na exegese de qualquer forma. Quer tenhamos ou não a intenção de fazê-lo, quer gostemos ou não, todos lemos o texto conforme interpretado por nossas pressuposições teológicas. Aliás, o argumento mais sério contra a idéia de que a exegese deve ser feita independente da teologia sistemática é que tal ponto de vista é irremediavelmente ingênuo. A mera possibilidade de entender qualquer coisa depende de nossas estruturas anteriores de interpretação. Se observamos um fato que faz sentido para nós, é simplesmente porque conseguimos encaixá-lo dentro de um conjunto complexo de idéias que assimilamos anteriormente.

É claro que, algumas vezes nós *forçamos* o fato a se encaixar em nossas preconcepções e assim, o distorcemos. A solução entretanto, não é negar que temos essas preconcepções e nem tentar reprimi-las, pois estaríamos apenas enganando a nós mesmos. É mais provável que tomemos consciência dessas preconcepções, se buscarmos conscientemente identificá-las e então usá-las no processo exegético. Desta forma, quando depararmos com algo que vai contra a direção que nossa interpretação está tomando, estamos mais preparados para reconhecer essa anomalia por aquilo que ela é, a saber, uma indicação de que o nosso esquema interpretativo é falho e precisa ser modificado. Em contraste, é menos provável que exegetas que convencem a si mesmos de que podem entender a Bíblia diretamente, por meio de técnicas filológicas e

¹⁸⁹ Ver acima, p. 189. Outros escritores são mais negativos e tendem a enfraquecer a coerência das Escrituras. Ver Calvin R. Schoonhoven, “The ‘Analogy of Faith’ and the Intent of Hebrews” em *Scripture, Tradition and Interpretation: Essays Presented to Everett F. Harrison by His Students and Colleagues in Honor of His Seventy-fifth Birthday*, org. por W. W. Gasque e W. S. LaSor (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), pp. 92-110, especialmente p. 105. Ainda de mais ajuda é Henri Blocher, “The ‘Analogy of Faith’ in the Study of the Scripture: In Search of Justification and Guidelines”, *SBET* 5 (1987): 17-38, apesar de que eu gostaria de ir um pouco mais além que ele.

históricas puras e sem a mediação prévia de comprometimentos exegéticos, teológicos e filosóficos, percebam o caráter real de suas dificuldades exegéticas.¹⁹⁰

O velho conselho de que aquele que está estudando a Bíblia deve buscar ao máximo encarar o texto sem uma idéia formada sobre seu significado (e que, portanto, os comentários devem ser lidos depois da exegese e não antes dela) tem a vantagem de estimular o pensamento independente; além disso, ele nos faz lembrar que nosso objetivo principal é, na verdade, descobrir o significado histórico e de que estamos sempre correndo o risco de impor o nosso significado sobre o texto. De qualquer maneira, esse conselho é fundamentalmente equívoco, pois não é verdade em relação ao processo de aprendizado em si. Em vez disso, eu sugeriria que o estudante que se encontra diante de uma passagem e traz consigo, por exemplo, um contexto dispensacionalista, deve buscar o significado do texto supondo que o dispensacionalismo é correto. Eu chegaria até mesmo a dizer que, ao deparar com um detalhe que não se encaixa em seu esquema dispensacionalista, o estudante deve “fazê-lo” encaixar-se. O propósito aqui não é lidar incorretamente com o texto, mas tomar consciência daquilo que estamos prestes a fazer de qualquer maneira. Como resultado, deve-se ter um aumento na sensibilidade em relação aos aspectos do texto que perturbam a nossa estrutura interpretativa e, em consequência disso, uma prontidão maior para se modificar essa estrutura.¹⁹¹

A soberania de Deus na interpretação bíblica

A teologia de Calvino é mais conhecida por sua ênfase na soberania divina, particularmente em sua expressão por meio do conceito da predestinação. A verdade, entretanto, é que poucos teólogos foram tão equilibrados quanto Calvino em sua tentativa de dar expressão à plenitude do ensinamento bíblico. O próprio fato de ele ter escrito comentários sobre quase todos os livros da Bíblia deve servir para nos mostrar alguma coisa. Mesmo em meio a um contexto fortemente polêmico, ele conseguiu fazer justiça a cada *locus* teológico.

É irônico que seu equilíbrio seja especialmente evidente na forma como tratou a predestinação. Essa doutrina não ocupa lugar tão proeminente nas *Institutas*, como se poderia imaginar. Ela não é tratada no primeiro capítulo e nem mesmo em todo o livro 1. É preciso esperar até o livro 3, capítulos 21-24 para encontrar, então, um texto de 44 páginas, o que equivale a menos de cinco por cento das *Institutas*. Em resumo, uma compreensão da doutrina de

¹⁹⁰ Talvez valha a pena dizer que muito antes da ênfase dada por Rudolf Bultmann a um “pré-entendimento” se tornasse um assunto popular, e certamente antes de Tomas Kunn questionar a neutralidade da investigação científica, Cornelius Van Til expôs de modo ainda mais radical o papel das pressuposições na vida como um todo.

¹⁹¹ Ou pelo menos é o que esperamos – nesse ponto, entretanto, a disposição psicológica normalmente acaba tomando conta!

Calvino sobre a soberania divina aplicada à salvação deve levar em conta seu lugar no contexto de seus ensinamentos como um todo.

De um outro ponto de vista, entretanto, essa doutrina foi ainda mais importante para Calvino do que normalmente nos damos conta. O fato de não ser um assunto de discussão explícita nos livros 1 e 2 dificilmente significa que não está presente neles. Muito pelo contrário. A reverência e admiração de Calvino diante da majestade e do poder de Deus sobre toda a criação permeia sua teologia como um todo de forma fundamental. Na tradição calvinista, essa ênfase tem exercido um papel importante. Em lugar de anular a liberdade humana, a soberania divina absoluta, em si, faz com que essa liberdade tenha significado.¹⁹² Pelo fato de nosso ser encontrar-se somente em Deus, a liberdade fora de sua vontade é inconcebível. Da mesma forma, tendo em vista nossa escravidão ao pecado (Rm 6.16-23), seria ilusório pensar que a salvação pode, de alguma forma, depender do nosso esforço ou vontade (Jo 1.13; Rm 9.14-16).

Qual a relevância disso tudo para a hermenêutica bíblica? Podemos apenas ilustrar o seu significado com alguns exemplos. No que diz respeito à prática exegética, a doutrina da soberania divina nos torna particularmente sensíveis ao agir de Deus na história da redenção. Em nenhuma parte a narrativa bíblica sugere que o plano divino tenha sido frustrado por acidentes históricos ou pela obstinação humana. Enquanto a livre iniciativa e a responsabilidade aparecem de maneira bastante clara, as realidades humanas são mostradas como estando em coordenação com – e na verdade sob – a vontade de Deus para o seu povo. Um texto que chama particularmente a atenção é o relato dos acontecimentos nos dias de Roboão, cujas decisões perversas oprimiram Israel levando à tragédia de um reino dividido: “O rei, pois, não deu ouvidos ao povo; porque este acontecimento vinha do Senhor, para confirmar a palavra que o Senhor tinha dito por intermédio de Aías a Jeroboão, filho de Nebate (1Rs 12.15). Os profetas entenderam bem o significado desse princípio:

¹⁹² Conforme aparece na Confissão de Fé de Westminster 3.1 “Por toda a eternidade e por meio do mais sábio e santo conselho de sua própria palavra, Deus ordenou o que quer que venha a acontecer; mas ainda assim Deus não é o autor do pecado, e nem a violência é oferecida de acordo com a vontade de suas criaturas e nem é tirada delas a liberdade ou a contingência, *estas são, sim, estabelecidas*” (grifo meu). Este certamente não é o lugar para se oferecer uma defesa filosófica desta doutrina. Observe, entretanto, que um mundo no qual *absolutamente qualquer coisa* acontece fora da vontade de Deus, é um mundo inevitavelmente governado pela contingência, ou seja, pela incerteza radical. Se Deus sabe ao certo o que vai acontecer no futuro (a doutrina fundamental do conhecimento prévio), então tudo o que acontece é aquilo que deveria acontecer. Porém, se os acontecimentos não são “determinados” nesse sentido, então Deus não tem como saber o que vai acontecer, o que significa que *qualquer coisa* poderia ocorrer e Deus estaria um tanto limitado sobre o que poderia fazer a tal respeito.

Jurou o Senhor dizendo:

*Como pensei, assim sucederá, e,
como determinei, assim se efetuará.*

*Porque o Senhor dos Exércitos o determinou; quem, pois, o invalidará?
A sua mão está estendida; quem pois a fará voltar atrás?
(Is 14.24, 27).*

A relevância desses conceitos aparece inesperadamente em vários problemas exegéticos. A crítica à redação, por exemplo, mostra como muitas vezes a narrativa bíblica colore e interpreta acontecimentos históricos. Para alguns estudiosos, essa característica é prova de que os escritores bíblicos manipularam os fatos. Os escritores conservadores, temendo as implicações, muitas vezes se esquivam de tais aspectos e procuram, por exemplo, minimizar as diferenças entre os Evangelhos. Estudiosos evangélicos que conhecem o valor do trabalho de crítica à redação nem sempre tratam com seriedade dos importantes questionamentos teológicos levantados por esse método. A visão reformada da inspiração bíblica, entretanto, caminha lado a lado com a compreensão reformada da História. O Deus que controla os acontecimentos da História é o mesmo Deus que interpreta esses acontecimentos nas Escrituras e, portanto, não pode haver qualquer contradição inerente entre os dois. Isso não significa que estamos livres para adotar qualquer visão das narrativas, mesmo que enfraqueça sua confiabilidade. Também não sugere uma solução automática para muitos problemas difíceis. Mas significa que não precisamos “proteger” a credibilidade das Escrituras ao garantirmos que estejam em conformidade com as nossas expectativas em relação aos escritores históricos.¹⁹³

A doutrina da soberania divina também nos ajuda a compreender o caráter central do conceito de aliança nas Escrituras. Como bem sabemos, o calvinismo é caracterizado por uma visão chamada de teologia da aliança. O termo significa diferentes coisas para diferentes pessoas; ele serve, de fato, como forma conceitual de abranger uma rica e ampla variedade de ênfases, algumas mais claramente bíblicas do que outras. Fundamentalmente, refere-se à disposição de Deus em seu plano da salvação. É Deus quem toma a iniciativa de formar um povo para si, de modo que a afirmação “Eu sou o teu Deus e vós sereis o meu povo” oferece um princípio que permeia toda a história da redenção (de Gênesis 17.7,8 a Apocalipse 21.3).

Em vários pontos, a exegese deve ser guiada pela fidelidade a esse princípio, como nas passagens baseadas na doutrina da salvação pela graça, ou quando analisamos a função da lei mosaica em relação à aliança com Abraão. Este conceito, evidentemente, tem muito a dizer sobre questões relacionadas

¹⁹³ Tratei desse problema em “Ned B. Stonehouse and Redaction Criticism”, *WTJ* 40 (1977-78): 77-78, 281-303.

à profecia e ao lugar do povo em Israel. Tradicionalmente, por exemplo, o dispensacionalismo criou uma forte separação entre Israel e a igreja cristã. Escritores mais recentes reconhecem características importantes comuns a ambas,¹⁹⁴ porém a unidade orgânica do povo de Deus ao longo do tempo é uma ênfase distintiva da teologia da aliança. Essa ênfase, por sua vez, tem implicações profundas sobre nossa compreensão da eclesiologia (inclusive as questões de governo da igreja, batismo, etc.), do uso que o cristão faz do Antigo Testamento e muito mais.

Finalmente, um entendimento da doutrina de Calvino ou Agostinho (a mesma de Paulo!) acerca da soberania e da predestinação afetam diretamente a compreensão da interpretação bíblica.¹⁹⁵ Não basta reconhecer o senhorio de Deus sobre a história bíblica, se nós mesmos, como intérpretes, não nos submetemos a esse senhorio. Aliás, não faz sentido afirmar, por um lado, que os acontecimentos relacionados às Escrituras, bem como a redação das Escrituras são um cumprimento da vontade de Deus e, por outro lado, supor que nossa interpretação desse material tem uma espécie de natureza neutra e caráter independente. Ainda assim, alguns daqueles que estudam a Bíblia parecem pensar (ou pelo menos agem como se pensassem) que depois de “todo o trabalho” de acompanhar a redação das Escrituras por muitos indivíduos diferentes durante muitos séculos, Deus resolveu ficar apenas observando, enquanto os crentes tentam entender o que fazer com os textos bíblicos! Bem ao contrário. Os propósitos divinos estão sendo cumpridos ainda hoje na vida dos crentes, enquanto ouvem as Escrituras da mesma forma como estavam sendo cumpridos quando Deus acompanhou os acontecimentos da história da redenção.¹⁹⁶

As implicações dessa verdade são um tanto abrangentes. No mínimo, ela deve nos encher de um senso de humildade perante a majestade de Deus; verdadeiramente, sem ele nada podemos fazer (Jo 15.5), e é só porque ele nos unge com o seu Espírito que somos capazes de aprender (1Jo 2.27). Esse princípio também lança alguma luz sobre as difíceis perguntas que cercam assuntos como a aplicação correta das Escrituras, o uso de métodos alegóri-

¹⁹⁴ No capítulo 8 o professor Kaiser procura um meio-termo entre o dispensacionalismo e a teologia da aliança nessa questão. Porém, não fica claro para mim se ele fez justiça à ênfase com a qual os escritores do Novo Testamento encaram as promessas do Antigo Testamento cumpridas no contexto da igreja.

¹⁹⁵ Para uma discussão mais geral sobre essa questão ver Vern S. Poythress, “God’s Lordship In Interpretation”, *WJT* 50 (1988): 27-64.

¹⁹⁶ É importante ressaltar mais uma vez que, apesar de parecer um paradoxo, a doutrina da soberania divina dentro da História não suspende a iniciativa humana nem coloca sobre Deus a responsabilidade sobre o pecado humano. De maneira semelhante, a realidade da soberania de Deus em nossa vida como cristãos também não garante que iremos sempre fazer o que é certo e nem nos desculpa quando fazemos o que é errado.

cos e as declarações dos teóricos sobre o papel do leitor. Enquanto compartilho da preocupação do professor Kaiser sobre métodos superficiais de interpretação (especialmente nos estudos bíblicos das igrejas), minha atitude em relação ao estudo comum e popular das Escrituras não é de forma alguma tão negativa. Apesar de não aprovar nem recomendar os métodos hermenêuticos de Orígenes, é difícil para mim dispensá-los simplesmente sem fazer uma pergunta premente: Por que a interpretação alegórica falou ao coração de tantos crentes e por que continua a ir ao encontro de suas necessidades nos dias de hoje?¹⁹⁷ Da mesma forma, uma leitura da Bíblia que enfatiza o papel do leitor, especialmente quando feita em oposição à interpretação histórica, pode facilmente tornar-se uma desculpa sutil para encontrar aquilo que estamos procurando. Os questionamentos sobre essa nova visão são sérios demais para serem ignorados.

Se acreditamos que o Espírito de Deus está de fato agindo quando os cristãos exploram as Escrituras e, se sua tarefa de esclarecer é algo mais do que simplesmente identificar o significado do texto, não é verdade então que, de alguma forma, os intérpretes contribuem para o sentido da Bíblia a partir de seu próprio contexto? Deus não espera até que nos tornemos mestres do método histórico-gramatical para nos ensinar alguma coisa. Em vez disso, ele usa até mesmo nossa ignorância para nos guiar até ele e lança mão de nossa capacidade de fazer associações como um meio de reconhecermos sua verdade. Há algum tempo atrás ouvi um pastor testemunhar sobre a bondade de Deus por causa de um acontecimento um tanto trivial. Num momento de desânimo enquanto caminhava, ele encontrou um galho atravessado sobre a calçada. Por algum motivo, aquilo o fez lembrar da imagem bíblica do cajado e das muitas verdades consoladoras associadas a ele. Devemos condenar esse pastor por sua interpretação alegórica daquele acontecimento e proibi-lo de usar esse tipo de hermenêutica novamente? Ou devemos reconhecer que Deus, em sua sabedoria e soberania, deleita-se em trabalhar em nós seja qual for o nível de “receptividade” em que nos encontramos?

O fato de Deus poder usar nossa ignorância para sua glória não é motivo para continuarmos ignorantes – e não ousemos apelar para a soberania divina para desculpar nossas falhas. Diante disso, devemos fazer tudo o que está ao nosso alcance para ajudar os crentes a compreenderem o caráter histórico das Escrituras e, assim, respeitarem seu significado original. Mas é preciso que, em sua leitura da Bíblia especialmente para fins devocionais, os crentes reprimam as associações que lhes vem à mente? O contato anterior com outras partes das Escrituras leva-nos inevitavelmente a fazer associações literárias

¹⁹⁷ Ver minha discussão em *Has the Church Misread the Bible? The History of Interpretation in the Light of Current Issues* (Grand Rapids: Zondervan, 1987), capítulo 3.

que, do ponto de vista exegético, são forçadas. Mas, desde que tais associações sejam bíblicas – desde que não afirmemos aquilo que não faz parte do significado original do texto que estamos lendo – será mesmo necessário condenarmos esse método comum (e que persistiu ao longo do tempo!) de se encontrar consolo e orientação nas Escrituras? Será que a idéia do poder de Deus em nossa atividade interpretativa não deve afetar nossa avaliação desse problema?¹⁹⁸

Há mais uma conclusão a tirar da doutrina da soberania divina. Se reconhecemos o senhorio de Deus em nossa interpretação, esse fato deve nos encher de confiança. É certo que há muito o que nos desestimular quando estudamos as Escrituras. Algumas vezes, o processo de nos familiarizarmos com a história da interpretação bíblica pode ser uma experiência desnorteante. Mesmo nos dias de hoje, quando olhamos à nossa volta, tomamos consciência das controvérsias teológicas entre os crentes e vemos quão deprimentes elas podem ser. E, como se isso tudo não fosse suficiente, quando examinamos a nós mesmos encontramos ignorância, egoísmo, dureza, engano – e uma série de obstáculos que parecem eliminar todas as esperanças hermenêuticas!

Entretanto, um momento de reflexão sobre a soberania de Deus deve ser suficiente para nos colocar nos eixos. Se o Senhor nos garante que sua palavra não voltará vazia para ele, pelo contrário, que ele realizará os seus desejos (Is 55.11), como podemos pensar que seus propósitos serão frustrados e seu povo não chegará “à unidade da fé e do pleno conhecimento do Filho de Deus” (Ef 4.13)? Que possamos aprender a fazer todas as nossas interpretações bíblicas na certeza de que “aquele que começou boa obra em [nós] há de cumpri-la até o Dia de Cristo Jesus” (Fp 1.6).

¹⁹⁸ Por razões semelhantes, estou aberto para a possibilidade de que os apóstolos, em sua leitura do Antigo Testamento, podem ter em algumas ocasiões usado de métodos que não estão em conformidade com aquilo que consideramos metodologia exegética “correta”. Sem, de forma alguma, obscurecer a distinção entre a obra inspirada dos escritores bíblicos e o nosso uso das Escrituras, devemos fazer justiça à ligação de continuidade que há entre eles e nós. (Ver G. Vos, *Biblical Theology: Old and New Testaments* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), 325-36. O professor Kaiser considera difícil acreditar que Paulo pode ter usado um argumento sobre as Escrituras que não representasse o *sensus literalis* do texto do Antigo Testamento (ver capítulo 10). Se a compreensão apostólica do Antigo Testamento era fundamentalmente equivocada, seria impossível defender a viabilidade intelectual da mensagem do evangelho. Mas também não posso aceitar que uma eventual alusão “livre” ou “associativa” – mesmo no meio de uma argumentação séria – reflète necessariamente uma compreensão incorreta da obra literária a que se refere. Ver meu artigo “The New Testament Use of the Old Testament: Text Form and Authority”, em *Scripture and Truth*, org. por D. A. Carson e J. W. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1983), pp. 147-65, especialmente 157-58.

O cerne da interpretação bíblica não se alterou muito no último século e meio: Devemos ficar a sós com o autor. Entretanto, houve uma enorme mudança: A tarefa hermenêutica não está completa até que tenhamos lidado com o problema da aplicação do texto. Agostinho percebeu esse mesmo dilema há muito tempo, porém sua solução levou à proposta insatisfatória de três outros sentidos para as Escrituras além do sentido literal: o alegórico, o tropológico e o anagógico.

Como teste para determinar se a teoria de um único significado porém múltiplas aplicações aqui defendida é de fato utilizável, usamos as quatro principais “interpretações” dadas ao longo dos séculos para a parábola dos trabalhadores na vinha (Mt 20.1-16). Concluímos que elas não passam de quatro diferentes aplicações de um único princípio.

Ajuda é oferecida ao intérprete para mover-se do princípio de significado único para a aplicação do significado do texto. Essa assistência pode ser encontrada (1) nas declarações explícitas feitas na perícopes, (2) nos sumários editoriais dados pelos autores das Escrituras, (3) nas cláusulas de motivação ligadas às ordens bíblicas e (4) em ilustrações sobre como as Escrituras usam textos bíblicos anteriores para a edificação.

Ao aplicar os princípios por trás das ordens bíblicas, deve-se ter cuidado de separar o que é ensinado daquilo que simplesmente foi registrado na Bíblia e de não universalizar e generalizar promessas bíblicas além do seu escopo de referência.

CAPÍTULO 15

Observações finais

WALTER C. KAISER, JR.

Em 1859, Benjamin Jowett, o então Professor Régio de Grego da Universidade de Oxford, publicou um artigo sobre a interpretação das Escrituras. Nesse artigo Jowett propôs a tese de que “As Escrituras possuem um único significado – o significado que tinham na mente do Profeta ou Evangelista que falou ou escreveu para os ouvintes ou leitores que o receberam pela primeira vez”. Interpretações, acréscimos posteriores ou idéias ligadas a um texto bíblico, ou até mesmo tradições que vieram depois dele deveriam ser deixados de lado em favor do significado único do texto. De acordo com Jowett: “O verdadeiro uso da interpretação implica livrar-se da interpretação para que fiquemos a sós com o autor.”¹⁹⁹

Apesar de todos os anos que se passaram desde que essas palavras foram publicadas pela primeira vez, a questão central sobre a interpretação da Bíblia, de certa forma, não se afastou muito da tese central de Jowett. Porém, em outros aspectos, estamos a anos-luz de distância desse objetivo. Nos dias de hoje, o crescente papel da cultura, imaginação, o progresso da revelação, o papel do ouvinte e do leitor, o desenvolvimento das teorias histórico-críticas de compreensão da Bíblia e as novas descobertas tanto no universo científico quanto nas teorias da comunicação complicaram as coisas de maneiras que Jowett jamais poderia ter imaginado.

Mas, quanto mais se estuda o problema do significado único *versus* múltiplos significados do texto, parece mais tentador dizer que essa discus-

¹⁹⁹ Benjamin Jowett, “On the Interpretation of Scripture”, *Essays and Reviews*, 7ª ed. (Londres: Longman, Green, Longman and Roberts, 1861), pp. 330-433, citação nas pp. 378, 384.

são, pelo menos da forma como se apresenta entre evangélicos que acreditam nos mesmos conceitos de revelação, é um desacordo sobre o problema da *aplicação* mais do que sobre o objetivo da *interpretação* em si.

Um dos maiores ganhos e mais incomuns benefícios que vimos na segunda metade do século 20 é a ênfase na idéia de que nossa tarefa hermenêutica não está completa até que nós, bem como nosso público contemporâneo, tenhamos aplicado o significado que acreditamos que o autor está comunicando. Jamais deveria ter deixado um vazio entre o que o texto significava e o que significa, entre o passado e o agora. Pode-se dizer que esse vazio existe apenas como uma conveniência acadêmica para uma separação momentânea na tarefa de examinar duas partes inseparáveis de um todo. Mas aquilo que o estudioso separa a fim de realizar certos estudos sob seu microscópio, deve ser reunido novamente pelo intérprete com o entendimento de que o processo não está completo enquanto o texto não for aplicado e seu significado contemporâneo não for compreendido.

Simpatizo com aqueles intérpretes que lutam, por um lado, com o que parecem ser atribuições racionalistas de um único significado para o texto em questão e, por outro lado, com a necessidade de discernir algum significado espiritual e relevância teológica de narrativas perturbadoras como a bebedeira de Noé, o assassinato de Sísera, a escolha de Ester para rainha ou um salmo de maldição como Salmo 137. Todos devem lutar com o dilema de reconciliar o significado superficial de tais narrativas bíblicas e textos com a necessidade de mostrar como esses mesmos textos podem edificar o leitor contemporâneo.

A solução de Agostinho para o problema do significado

Agostinho percebeu o dilema que apresentamos. Como vimos no capítulo 12, ele propôs que, como as Escrituras foram dadas para a edificação da igreja, além do sentido literal o intérprete poderia apelar para outros três sentidos, cada um correspondendo a uma virtude. O sentido *alegórico* correspondia à fé, tendo em vista que ensinava a igreja a crer; o sentido *tropológico* era a expressão do amor, pois ensinava aos indivíduos o que deviam fazer; e o sentido *anagógico* apontava para o futuro e para a virtude da esperança. Mas, muito raramente, nas mãos dos melhores intérpretes entre os pais da igreja primitiva e na igreja medieval, foi possível encontrar mais do que um significado além do literal. Ao que parece, o que estava sendo defendido era que um texto precisava ainda ser aplicado a situações da vida real, bem como compreendido em seu contexto original. Uma das aplicações podia ser doutrinária (Agostinho usa a expressão “fé”), outra podia ser moral e ética (“amor”), outra ainda podia estar relacionada ao escatológico e ao futuro (“esperança”). Cada um dos três sentidos normalmente era coordenado, um por vez, ao sentido

literal, o que sugere que as palavras *significado* e *sentido* estavam sendo usadas por ele de maneiras que se aproximam de nossa idéia de “significação” e “aplicação” sem substituir o significado que o texto continha em si.

Mas não parece justo igualar tal sistema de interpretação à observação freqüentemente citada de C. S. Lewis, que comentou em seu livro *Till We Have Faces*: “Um autor não precisa necessariamente entender o significado de sua própria história melhor do que qualquer outra pessoa.”²⁰⁰ Uma aplicação múltipla baseada em compreensão literal de um texto não é o mesmo que uma pluralidade de verdades ou níveis distintos de significado em um só, dentro da mesma passagem (ou mesmo de um princípio desconhecido), sendo aplicada de maneiras que não são governadas pelo texto.

Um caso de teste para compreender o significado único

Exploremos as diferenças entre (1) um princípio único ou verdade ensinada por um escritor humano nas Escrituras (que pode ter múltiplas aplicações em áreas da doutrina, moral e acerca do futuro) e (2) múltiplos níveis de significado para um determinado texto. Como caso para teste, consideremos a parábola dos trabalhadores na vinha (Mt 20.1-16).²⁰¹

Nessa parábola, o dono de uma vinha contrata trabalhadores para trabalhar durante todo o dia em sua vinha pelo salário costumeiro de um denário. Porém, ele acaba precisando de mais ajuda, então ele volta ao mercado às nove, ao meio-dia, às três e às cinco e contrata os trabalhadores que lá encontra. A única promessa que faz àqueles que contrata às nove, ao meio-dia e às três da tarde é de que lhes dará o que é justo. Quanto aos trabalhadores que contrata às cinco, ele os manda para a vinha sem nenhuma promessa sobre o salário que irão receber.

Quando chega a hora do pagamento de cada trabalhador, o proprietário instrui o administrador a pagar começando por aqueles foram contratados às cinco horas. Em vez de dar a eles apenas um doze avos de um denário, ele paga o salário de um dia. Quando aqueles que trabalharam desde cedo até o fim do dia recebem a mesma quantia – um único denário – em vez da quantia adicional que esperavam quando viram os que haviam sido contratados por último receberem um denário, eles começaram a reclamar. O proprietário, entretanto, respondeu que não havia enganado ninguém, pois havia pago o que tinha prometido. Se desejava ser generoso com aqueles que haviam chegado por último, esse era um privilégio seu. Jesus afirmou que assim é o reino de Deus.

²⁰⁰ W. H. Lewis, org. *Letters of C. S. Lewis* (Nova York: Harcourt, Brace and World, 1966), p. 273.

²⁰¹ Estou em dívida com David. C. Steinmetz em sua obra “The Superiority of Pre-critical Exegesis”, *Theology Today* 37 (1980): 27-38, especialmente pp. 33-35, pelo esboço dos vários pontos de vista aqui apresentados.

Existem duas interpretações básicas dessa parábola: uma que provavelmente surgiu com Irineu e outra com Orígenes. Orígenes via essa parábola como um comentário sobre as várias idades em que uma pessoa pode converter-se a Cristo, sendo que o “dia” equivale a toda a vida de um indivíduo. Alguns serviram e amaram a Cristo desde sua infância; outros vieram a seguir a Cristo bem mais tarde na vida. Irineu, entretanto, via a parábola como uma referência à história da salvação, na qual várias épocas da História – de Adão a Noé, de Noé a Abraão, de Abraão a Davi e de Davi a Cristo – eram retratadas, sendo que a Trindade seria o dono da vinha e Cristo o administrador. Os trabalhadores contratados na décima primeira hora eram os gentios. O dia do pagamento veio com a ressurreição, quando os trabalhadores judeus reclamaram, pois haviam feito a maior parte do trabalho daquele dia, mas Deus havia sido igualmente generoso para com todos.

O autor anônimo do século 14 da obra *Pearl* (Pérola) propôs uma terceira interpretação, aplicando a parábola à morte de uma menina. Mesmo que ela tivesse apenas 2 anos de idade, e tivesse, por assim dizer, entrado na vinha na décima primeira hora (às cinco da tarde), Deus não havia deixado de dar a ela a sua graça.

John Pupper de Goch, um teólogo flamengo do século 15, sugeriu uma quarta interpretação. Para ele a parábola atacava a doutrina das recompensas proporcionais no céu, de acordo com serviços prestados a Jesus Cristo. Os únicos a entrarem em contenda por causa de recompensas proporcionais são aqueles representados pelos primeiros trabalhadores contratados na vinha. Mas o Senhor rejeitou a idéia de que, por terem trabalhado doze vezes mais, deveriam receber um pagamento doze vezes maior.

Em 1525, Martinho Lutero expandiu sua concordância inicial com a interpretação do teólogo flamengo ao insistir que a parábola celebrava a bondade de Deus e resistia a toda religião baseada no cumprimento da lei e nas boas obras. Todos os trabalhadores são indignos, mesmo que não o sejam pelas mesmas razões. A salvação não está fundamentada no mérito humano, mas apenas na bondade e graça de Deus.

A questão que fica para nós é se esses quatro principais usos da parábola representam quatro níveis diferentes de significado, ou se representam um único nível e quatro diferentes aplicações. As evidências são a favor do segundo caso, ou seja, quatro aplicações de um mesmo princípio que, por sua vez, vem do sentido natural ou literal da parábola. Todos os quatro concordam que a parábola é uma declaração da generosidade e da graça de Deus para com os trabalhadores indignos. Uma vez que essa bondade de Deus é captada na passagem, a relação de judeu para gentio, o problema de uma morte prematura ou de uma conversão tardia e a questão das recompensas

proporcionais podem ser vistas de várias maneiras, nas quais o mesmo princípio está sendo aplicado em diferentes culturas, épocas, contextos, necessidades e problemas pessoais. Cada aplicação é eficaz e válida desde que seja uma explicação mais detalhada do princípio comum que está por trás do texto.

Assim, em vez de falar em níveis de significado em um texto, talvez o que se tenha procurado ao longo da história da interpretação – incluindo a atual preocupação com o papel do leitor – são níveis de aplicação e significado, ou o que um escritor chama de “significados conseqüentes”. Um fato comum a todas as quatro interpretações principais dessa parábola é a imagem do proprietário da vinha como um doador cheio de graça, generosidade e benevolência. Se esse princípio não fosse fundamental para todo o resto que estava sendo dito, não haveria como validar a aplicação que estava sendo feita. Também não haveria autoridade por trás da aplicação atribuída a essa parábola.

Identificando e usando princípios gerais

Uma grande parte da arte de interpretação de passagens é mover-se das questões específicas mencionadas no texto bíblico para o princípio geral que está por trás desses elementos específicos.

Ao relatar uma história de família, Jack Kuhatschek, me fez lembrar de uma experiência parecida que tivemos como família com nosso filho mais novo, Jonathan.²⁰² Jonathan ficou encantado quando finalmente estava com idade suficiente para agradecer pela comida à mesa em nome de toda a família. Para a exasperação de seus irmãos e irmã mais velhos, ele usou a oportunidade para falar de praticamente tudo o que viu sobre a mesa. “Obrigado pelo sal e pela pimenta. Obrigado, Senhor, por nossas colheres, garfos e facas. Obrigado pelo leite, pela salada, pelo pão...” E assim ele continuou sua longa lista enquanto a comida esfriava. Finalmente, e para a felicidade de seus irmãos já irritados, Jonathan concluiu com o “Amém”.

Ou as instruções que havíamos dado a Jonathan sobre como orar agradecendo a comida em geral não foram entendidas ou eram intencionalmente ignoradas. Porém, passados alguns meses, um dia ele de repente nos surpreendeu ao dizer: “Senhor, obrigado pela comida sobre nossa mesa. Em nome de Jesus, Amém.” Jonathan havia aprendido a generalizar.

A legitimidade de tais práticas de generalização é repetidamente afirmada no próprio texto bíblico. Deus não apenas resume toda a sua lei em dez mandamentos (Êx 20.1-17; Dt 5.6-21), como também dá outros sete sumários de leis. O Salmo 15 conserva a Lei de Deus em onze princípios; Isaías 33.15 a expõe em seis mandamentos; Miquéias 6.8 as resume em três ordens; Isaías 56.1 as reduz ainda mais a dois mandamentos; e Amós

²⁰² Jack Kuhatschek, *Applying the Bible* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1990), pp. 51-52.

5.4, Habacuque 2.4 e Levítico 19.2, colocam toda a lei em uma única declaração geral.

O próprio Jesus deu continuidade a essa mesma tradição ao resumir a lei toda em dois princípios: “Amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma e de todo o teu entendimento... O segundo, semelhante a este é: Amarás o teu próximo como a ti mesmo” (Mt 22.37-40; Lc 10.26-28; Dt 6.5; Lv 19.2, 18).

A fim de identificar princípios gerais no texto bíblico, há três perguntas que os intérpretes devem fazer: O autor afirma o princípio de maneira explícita na passagem em questão? Se não o faz, um contexto mais amplo revela esse princípio geral? A situação específica do texto contém quaisquer razões, explicações ou dicas que poderiam sugerir o que motivou o escritor a ser tão concreto em vez de abstrato, ao mencionar as ilustrações específicas que ele escolheu?

A busca pelos princípios no texto bíblico normalmente não se encontra em palavras ou frases isoladas e certamente não está em versículos editoriais do texto. Em vez disso, tais princípios são mostrados pela tese que controla parágrafos, capítulos, seções de um livro, e até mesmo livros inteiros da Bíblia.

Há inúmeros exemplos de um princípio específico declarado explicitamente dentro de um bloco de ensinamentos. É o caso, por exemplo, da quinta visão dentre as oito visões de Zacarias, em que ocorre a aparição enigmática de um candelabro de ouro ladeado por duas oliveiras. Quando o profeta perguntou “Que é isto?”, recebeu como resposta – “Esta é a palavra do Senhor a Zorobabel: Não por força, nem por poder, mas pelo meu Espírito, diz o Senhor dos Exércitos” (Zc 4.6). Esse é princípio controlador geral de toda a passagem: o que for conquistado não virá pelas mãos de líderes políticos e religiosos; virá por meio do Espírito Santo.

Em 1 Coríntios 8 Paulo trata da questão de comprar comida que foi oferecida a ídolos. No versículo 9 ele declara explicitamente o princípio relevante: “Vede, porém, que esta vossa liberdade não venha, de algum modo, a ser tropeço para os fracos.” Essa idéia vale para qualquer liberdade ou restrição a ser exercida na compra de carne nos mercados que eram conhecidos por sua ligação com o templo e seus rituais sacrificiais.

Mas, e se o texto não fala diretamente qual é o princípio? Isso acontece com frequência no texto narrativo que tende a declarar as coisas indiretamente, em lugar de colocá-las na forma de discurso direto, como acontece na prosa. Nesses casos, podemos contar com o contexto geral para nos ajudar.

Gênesis 37-50 registra a história de José. Apenas uma ou duas vezes durante a longa narrativa dessa história recebemos alguma indicação do que trata esse episódio todo e por que Deus queria que ele fosse registrado em sua

Palavra. Quando José se revelou aos seus irmãos, ele concluiu: “Agora, pois, não vos entristeçais, nem vos irriteis contra vós mesmos por me haverdes vendido para aqui; porque, para a conservação da vida, Deus me enviou adiante de vós... Deus me enviou adiante de vós, para conservar vossa sucessão na terra e para vos preservar a vida por um grande livramento” (Gn 45.5, 7). Mais tarde, José repetiu esse tema aos seus irmãos ao dizer-lhes: “Vós, na verdade, intentastes o mal contra mim; porém Deus o tornou em bem, para fazer, como vedes agora, que se conserve muita gente em vida” (Gn 50.20). O princípio da providência prevalecente de Deus, portanto, é a chave para a interpretação da narrativa sobre José. Somente o contexto a revela, mesmo que cada episódio individual ou perícopes dentro da história não mostre esse princípio claramente como sua própria conclusão.

Em outros casos, nem uma declaração direta do princípio e nem mesmo uma declaração indireta dentro do contexto mais amplo aparece. O que fazer então? Aqui, a busca pelo princípio geral deve ser feita com a minúcia de detetives investigando a cena de um crime em busca da pistas.

Outros recursos literários são acionados nesse ponto, tais como a cláusula de motivo, que está freqüentemente ligada aos mandamentos bíblicos.²⁰³ As cláusulas de motivo podem tomar pelo menos uma entre quatro formas (a cláusula de motivo aparece em itálico):

1. *Explanatória* – um apelo ao bom senso do ouvinte. “*Se um homem amaldiçoar a seu pai ou a sua mãe, será morto; amaldiçoou a seu pai ou sua mãe; o seu sangue cairá sobre ele*” (Lv 20.9; ver também Dt 20.19; 20.5-8).
2. *Ética* – um apelo à consciência, à moral. “Quando edificares uma casa nova, far-lhe-ás, no terraço, um parapeito, *para que nela não ponhas culpa de sangue, se alguém de algum modo cair dela*” (Dt 22.8).
3. *Religiosa e teológica* – um apelo à natureza e vontade de Deus. “Não profanarão as coisas sagradas que os filhos de Israel oferecem ao Senhor, *pois assim os fariam levar sobre si a culpa da iniquidade, comendo as coisas sagradas; porque eu sou o Senhor que os santifico*” (Lv 22.15,16; Ver Dt 18.9-12).
4. *História da redenção* – um apelo à intervenção do Senhor na história de seu povo. “Quando vindimares a tua vinha, não tornarás a rebuscá-la; para o estrangeiro, para o órfão e para a viúva será o restante. *Lembrar-te-ás que foste escravo na terra do Egito; pelo que te ordeno que faças isso*” (Dt 24.21,22).

²⁰³ O primeiro estudioso de tempos modernos a mostrar a função da cláusula de motivo foi Berend Gensler, “The Importance of Motive Clause in Old Testament Law”, em *VT*, volume sup. 1 (1953): 50-66.

Uma vez que identificamos o princípio geral, devemos aplicar esse princípio à nossa vida, seja à *mesma* situação que o texto das Escrituras apresenta ou a uma situação *semelhante* ou *comparável*.

O livro de Tiago ilustra ambas as formas de aplicar um princípio básico. Esse livro pode muito bem ser o resumo de uma série de sermões pregados por Tiago e que têm como base uma parte da Lei da Santidade, nesse caso, em Levítico 19.12-18. Cada versículo dessa passagem, exceto pelo versículo 14, é citado ou aludido no livro de Tiago.²⁰⁴

Em Tiago 2.1, o autor repete uma parte da “lei real do amor” de Levítico 19.15 que diz: “Não farás injustiça no juízo.” O princípio é declarado claramente. Ele também é ilustrado em Tiago 2.2-7 quando se fala como a igreja deve acomodar o homem rico usando anéis de ouro e roupas de luxo e o pobre andrajoso. Se o homem pobre está sentado no chão e o homem rico recebe um bom assento, não seria esse um importante tipo de discriminação que ofende o princípio de não se mostrar parcialidade? Mas não é apenas nesse contexto que a mesma política não-discriminatória poderia ser usada com autoridade e precedência bíblica. Aliás, Tiago 2.9 repete o princípio mais uma vez e mostra como ele se encaixa num princípio ainda maior: “Amarás o teu próximo como a ti mesmo” (Lv 19.18b; Tg 2.8). O princípio dessa passagem enquadra-se em qualquer situação que possa prejudicar meu próximo (definido nas Escrituras como qualquer necessitado).

Assim, a aplicação pode envolver uma situação idêntica em que crentes negros ou os de outras origens étnicas eram segregados a uma parte menos confortável da igreja, a fim de dar preferência ao grupo racial dominante ou à classe que “pagava as contas” daquela igreja. Ou ainda, a aplicação pode estender-se além de uma situação igual ou idêntica para outras que sejam semelhantes e comparáveis desde que também estejam relacionadas ao princípio geral em questão.

Situações especiais na aplicação dos princípios bíblicos

Até aqui, argumentamos que devemos identificar o princípio geral da passagem e procurar aplicá-lo a uma situação igual ou semelhante em nossa vida nos dias de hoje. Mas muitas vezes deparamos com certos tipos especiais de problemas quando tentamos aplicar determinadas formas literárias da Bíblia, especialmente as leis, os exemplos e as promessas bíblicas. Cada uma dessas situações deve ser examinada em função de uma ou duas características singulares que cada uma apresenta.

²⁰⁴ Ver Luke T. Johnson, “The use of Leviticus 19 in the Letter of James”, *JBL* 101 (1982): 391-401. Ver também “Applying the Principles of the Cerimonial Law: Leviticus 19 and James”, capítulo 11 em Walter C. Kaiser, Jr., *The Uses of the Old Testament in the New* (Chicago: Moody, 1985), pp. 221-24.

AS LEIS BÍBLICAS

Em primeiro lugar, consideremos as leis bíblicas. Diz-se com freqüência que o Antigo Testamento tem mais de seiscentas leis. Na verdade, o número usado nos meios rabínicos é 613, mas em nenhum lugar do texto o Antigo Testamento declara o número exato. Alguns crentes modernos observam algumas (mas não todas) dessas leis. Existe alguma base real para tal distinção, ou ela é simplesmente deixada por conta dos instintos e sentimentos de cada crente?

As próprias Escrituras nos oferecem uma forma de selecionar as leis que continuam a ter relevância em nossa vida e deixar de lado aquelas que se tornaram obsoletas por meio de uma declaração de Deus dizendo que elas já não são mais úteis. Mesmo que a lei seja uma só, somos ensinados a distinguir pelo menos três aspectos diferentes nessa lei. Jesus autorizou tal posição quando usou o conceito em Mateus 23.23 declarando que alguns preceitos são mais importantes do que outros. É essa classificação e priorização dentro da lei que estabelece que o caráter *moral* da lei é mais elevado que os aspectos *civis* e *cerimoniais*. Nesse versículo, justiça, misericórdia e fidelidade são mais importantes que as leis sobre o dízimo das especiarias, pois, evidentemente, refletem a natureza e o caráter de Deus.

Quando Deus deu instruções sobre a construção do tabernáculo com todos os seus utensílios, cultos, rituais e ministérios, ele deixou implícita um “prazo de validade” ao informar Moisés de que ele deveria fazer e arrumar todas essas coisas exatamente “segundo o *modelo* que te foi mostrado no monte” (Êx 25.9, 40). Tendo em vista que Moisés construiu tudo de acordo com o modelo daquilo que Deus lhe mostrou, ele obviamente não estava de posse do que era real. Esse tabernáculo verdadeiro permanecia com Deus, separado de Moisés e de Israel, até mesmo quando o escritor de Hebreus tratou desse assunto (Hb 8.5). Depois que o verdadeiro análogo para cada um desses modelos veio na primeira vinda de Cristo, incluindo sua morte, ressurreição e ministério, podemos supor que tudo o que fazia parte da antiga lei cerimonial podia ser colocado de lado, exceto a aplicação dos princípios que perduram até nossos dias. As formas, rituais e locais exatos foram substituídos, conforme é ensinado em Hebreus 9, 10.

Alguns ensinam que apenas aquelas leis que são repetidas no Novo Testamento são normativas para os dias de hoje. Mas há muitas leis que ainda oferecem orientação para o crente e não são encontradas no Novo Testamento, que falam de questões como casamento entre parentes próximos, estupro, bestialidade, aborto, entre outros. O próprio Jesus tratou o Antigo Testamento como sendo provido de autoridade e, portanto, devemos fazer o mesmo.

Uma lei bíblica pode continuar vigente nos princípios que ela incorpora mesmo que a obediência à sua forma exata possa não ser mais exigida nos

dias de hoje. É o que acontece com a lei sobre não colher nas bordas de um campo para que os pobres possam colher naquela parte. Essa lei não é válida para as áreas agrícolas de nossas fazendas; porém, indo além da economia agrícola refletida na lei de Levítico 19.9,10, ainda temos obrigação de expressar, das maneiras que nos são possíveis, nossa preocupação prática com os pobres e os estrangeiros em nosso meio. Diversos outros textos da Bíblia tratam da mesma questão (por exemplo, Êx 22.21-27; Dt 14.28,29; 15.12-14).

Até mesmo a *lex talionis* (“olho por olho, dente por dente”) ainda é usada. A lei foi dada aos “juízes” (Êx 21.6; 22.8,9) como uma formulação estereotípica que significa “faça com que o castigo seja apropriado para o crime”; não procure tirar vantagem indevida da situação. Em acordos sobre acidentes de carro, por exemplo, a regra é “pára-choque por pára-choque, pára-lama por pára-lama”, não tente se aproveitar do acidente para levantar fundos para a faculdade dos filhos.

Enquanto a tendência do Antigo Testamento é de dar leis específicas, para as quais devemos formular ou identificar o princípio geral, as leis do Novo Testamento muitas vezes já aparecem na forma geral e, portanto, nossa tarefa é identificar as situações específicas às quais o princípio se aplica nos dias de hoje. Quando, por exemplo, Paulo urge “Alegrai-vos sempre no Senhor; outra vez digo: alegrai-vos. Seja a vossa moderação conhecida de todos os homens” (Fp 4.4,5), a natureza geral dessa ordem é evidente. O que não fica tão evidente são as maneiras como devemos manifestar a alegria no Senhor e a moderação àqueles ao nosso redor.

EXEMPLOS BÍBLICOS

A segunda área em que a aplicação de princípios gerais adquire enorme importância é a da biografia e exemplos bíblicos. Tendo em vista que um terço da Bíblia é apresentado sob a forma de narrativa histórica, esse não é um pequeno problema.

Algumas passagens nos dizem exatamente o que deve ser admirado e imitado na pessoa que está sendo apresentada. No caso das duas parteiras no Egito, Sifrá e Puá, era o seu temor de Deus (Êx 1.17). É verdade que elas também mentiram para o faraó, mas essa questão moral não é tratada no texto. Isso nos mostra que devemos fazer a distinção entre o que a Bíblia aprova e o que ela relata.

Em outras situações, a questão que está sendo ensinada com base nos exemplos bíblicos é levantada de modo implícito. O que dizer, por exemplo, de Jonas? Em nenhum momento o texto faz uma pausa para um comentário moral, nem indica algo de bom ou mau sobre o caráter do profeta. Mas a

mensagem está implícita na pergunta que o Senhor faz e com a qual encerra-se o livro: “E não hei de eu ter compaixão da grande cidade de Nínive?” (Jn 4.11). A relutância de Jonas em ministrar em nome de Deus para um povo que havia tratado o seu povo tão mal é o ponto central do livro, sem que isso apareça escrito de maneira explícita. Assim, é colocada diante de nós a mesma pergunta que foi feita a Jonas. A graça de Deus é muito maior e mais magnânima do que a da maior parte das criaturas de Deus, que experimentaram essa mesma graça.

PROMESSAS BÍBLICAS

Por fim, devemos olhar para as promessas na Bíblia. Com freqüência há grande confusão nessa área, tendo em vista que muitos de nós crescemos ouvindo palavras como: “Toda a promessa da Palavra é minha.” Se essas palavras forem compreendidas literalmente, elas não mostram que o escopo de algumas promessas não é universal e que algumas promessas também são acompanhadas de condições. Algumas promessas foram feitas diretamente a certos indivíduos ou grupos de pessoas e só podem se estender além dessas pessoas, quando os princípios gerais inerentes daqueles textos permitem que isso seja feito.

Um princípio geral não é a mesma coisa que uma promessa. Uma promessa baseia-se naquilo que Deus afirmou que faria ou não faria; um princípio baseia-se em quem Deus é, em seu caráter e sua natureza. Assim, devemos fazer as seguintes perguntas ao estabelecer os princípios contidos nas promessas de Deus: É possível discernir no contexto uma determinada pessoa ou grupo de pessoas a quem essa promessa é oferecida de modo particular? Há na promessa qualquer evidência de que ela foi oferecida durante um certo período de tempo ou sob certas limitações de tempo e condições? Essa promessa é, de alguma forma, qualificada no progresso da revelação?

A promessa de Deus de construir uma “casa” ou dinastia a partir do rei Davi (2Sm 7 e 1Cr 17) certamente limita-se à linhagem de Davi e ao governo e reinado messiânico de Deus em seu reino vindouro. Não há bases que permitam aplicar essa promessa a qualquer casa no sentido físico (ou de dinastia) nos dias de hoje.

Da mesma forma, outras promessas também têm condições explícitas ou implícitas ligadas a elas. 1 Pedro 1.5, por exemplo, afirma que os crentes são “guardados pelo poder de Deus”, mas também expressa a condição para que isso aconteça: “mediante a fé”. É um caso semelhante ao de Colossenses 1.22,23, onde nós que um dia estávamos alienados agora estamos reconciliados com Deus e perante sua santidade, sem culpa ou repreensão – “se é que permanecemos na fé, alicerçados e firmes, não vos deixando afastar da esperança do evangelho”. Os crentes têm a segurança eterna, mas há aproximada-

mente vinte passagens de aviso nas Escrituras que devem ser colocadas ao lado dessas maravilhosas promessas.

Os provérbios do Antigo Testamento são especialmente difíceis no exercício de encontrar os princípios gerais das promessas de Deus. Deve-se ter o cuidado de não supor que o provérbio é uma promessa só porque ele se parece com uma. Provérbios são, na verdade, ditados de Sabedoria que se aplicam a situações gerais, sem mencionar as exceções que muitas vezes os qualificam. Essa limitação fica particularmente evidente nos dois provérbios em 26.4,5, que parecem contradizer-se ao oferecer conselhos opostos – “Não respondas ao insensato segundo a sua estultícia” e “Ao insensato responde segundo a sua estultícia”. Assim também, o provérbio sobre a educação dos filhos em Provérbios 22.6 não é uma garantia absoluta de que se forem seguidas as regras estabelecidas no texto, então, obrigatoriamente, tudo dará certo em relação à criança. Muitos acabam prejudicando-se ao transformar os provérbios em verdades universais e incondicionais, ou em promessas sem qualificações. Há ocasiões em que fazendeiros podem ter cuidado bem de suas terras, mas ainda assim as colheitas não serem boas. A culpa não é do agricultor, mesmo que Provérbios 28.19 pareça garantir justamente o oposto. Portanto, devemos tomar o cuidado de discernir exatamente quais afirmações na Bíblia são promessas e devemos também ter o cuidado de determinar se elas dirigiam-se exclusivamente a certas pessoas ou estavam condicionadas por certas qualificações.

Conclusão

Normalmente, é mais fácil propor teorias do que colocá-las em prática. De vários modos, o mesmo é verdade para a interpretação da Bíblia. Ainda assim, nesse caso, é a prática (e não a habilidade de criar mais teorias) que leva à perfeição. Não há nada que substitua a atenção que deve ser dada aos detalhes e à experiência com todo o acervo de textos bíblicos.

O mais importante trabalho necessário para nossos dias é o de encontrar verdadeiras aplicações que não devem ir além do que Deus revelou nos princípios de sua Palavra. Fazer os textos se encaixarem em nossos interesses e usá-los para responder a algumas perguntas imediatas que possamos ter é como usar a Bíblia da mesma forma que os gregos usavam os diversos oráculos de sua época. É brincar com a Bíblia como se ela fosse uma bola de tênis, conduzindo-a de um lado para o outro à mercê do serviço de nossos próprios jogos.

Mas a Bíblia não é só um livro sobre pessoas do passado e nem mesmo é simplesmente um livro escrito para nós; é um livro no qual precisamos nos identificar de maneira muito pessoal com a história em todas as suas partes, em suas leis e em suas promessas. Ao fazê-lo devemos estar sempre atentos para a verdade única intencionada pelo autor, que afirmou estar no conselho de Deus e, portanto, ouviu claramente a voz de Deus por todas as gerações vindouras.

Glossário

- Amanuense. Um escriba ou secretário empregado para copiar manuscritos ou escrever textos ditados.
- Contextualização. Com frequência, o termo é usado como sinônimo de *aplicação* (no campo das missões é sinônimo de *indigenização*) referindo-se ao processo de compreensão e explicação de um texto ou doutrina, levando em conta o contexto histórico do próprio intérprete (sua situação de vida). Apesar desse processo ser correto e até mesmo inescapável, em certas ocasiões ele parece incluir a alteração do conteúdo da mensagem do evangelho para encaixar-se no contexto moderno, fazendo o termo adquirir uma nuance negativa em alguns meios conservadores.
- Crítica. A avaliação ou investigação científica de obras de literatura (e arte). Para muitos, quando aplicado à Bíblia, esse termo deixa implícita a independência do intérprete da autoridade religiosa, incluindo uma negação da infalibilidade. O termo *crítica superior* refere-se ao estudo das origens da composição do texto; em decorrência desse método com frequência (mas nem sempre) refletir uma visão fraca da autoridade e confiabilidade da Bíblia, ele adquiriu uma conotação negativa no meio dos estudiosos evangélicos. O termo *crítica inferior* é um sinônimo rudimentar do método científico de estudo bíblico que surgiu no século 19 e continua a ser usado por um grupo importante de estudiosos; o termo normalmente deixa implícita uma atitude de ceticismo em relação às afirmações das Escrituras.
- Deísmo. Um movimento filosófico do século 18 que enfatizava a moralidade e a religião natural e negava a interferência de Deus sobre o mundo criado.
- Desmitologização. Um método de interpretação (a princípio associado a Rudolf Bultmann), que vê na maior parte da Bíblia a presença de formas primitivas de pensamento e que procura traduzi-las para categorias modernas.
- Didático. Que tem a finalidade de ensinar. O termo com frequência é usado para referir-se aos livros bíblicos (como Provérbios, Eclesiastes e as Epístolas do Novo Testamento) que têm um forte propósito instrutivo.
- Escatologia. O estudo das coisas finais. O adjetivo *escatológico* é usado com frequência para identificar partes das Escrituras que enfatizam o tema do cumprimento. O termo *escatologia cumprida* (ou *recente*) refere-se ao cumprimento inicial ou parcial de acontecimentos associados ao fim do mundo.

- Estruturalismo.** Em lingüística, um método que se concentra no caráter da linguagem como um sistema estruturado (ao contrário da análise dos elementos isolados uns dos outros). No estudo da literatura, é um movimento que se concentra em padrões repetitivos de pensamento e comportamento. (O termo também é usado em outras disciplinas, como a psicologia e a antropologia).
- Etimologia.** A origem e o desenvolvimento histórico das palavras.
- Exegese gramático-histórica.** Um método de interpretação que enfatiza a necessidade de se levar em consideração as línguas originais e o contexto histórico das Escrituras. Por ser usado como um oposto da exegese alegórica, o termo é um equivalente rudimentar da interpretação literal.
- Exegese.** Análise e explanação de um texto, normalmente fazendo referência a interpretações detalhadas e científicas (“críticas”). O termo muitas vezes é diferenciado de *hermenêutica*, sendo que esta refere-se aos princípios da interpretação, enquanto a *exegese* está relacionada à prática de explicar os textos.
- Existencialismo.** Um movimento filosófico moderno que se concentra na existência e luta do indivíduo em um mundo que não pode ser compreendido. Alguns teólogos importantes procuraram entender a Bíblia usando as categorias do existencialismo.
- Gênero.** Um tipo de composição literária que pode ser distinguido por aspectos como o conteúdo ou uma forma específica.
- Hermenêutica.** O estudo de princípios e métodos de interpretação. O termo algumas vezes é usado para enfatizar a relevância presente de um texto. (Também pode referir-se a uma perspectiva teológica específica que orienta determinada interpretação). O termo *hermenêutica geral* refere-se a princípios que são aplicáveis à interpretação de qualquer texto; *hermenêutica especial* trata que questões distintivas de um determinado texto (ou grupo de textos relacionados).
- Inclusão** (também *inclusio*). Uma técnica literária usada para indicar os limites de uma unidade literária ao começar e terminar com os mesmos termos ou termos paralelos.
- Intenção autoral.** Termo usada em referência ao significado pretendido pelo autor original de um texto, distinto de outros possíveis significados que os leitores podem afirmar ter descoberto no texto.
- Interpretação alegórica.** Um método que busca outros significados além do histórico (literal, simples) da passagem. O termo é associado com mais frequência a Orígenes de Alexandria que usou as categorias da filosofia grega para descobrir esses outros significados.
- Interpretação tipológica.** Diferente da interpretação alegórica, esse método afirma a existência do significado histórico do texto mas também observa que entidades (pessoas, objetos, acontecimentos) mencionados no texto prefiguram entidades subseqüentes correspondentes (o rei Davi, por exemplo, é visto como um *tipo* de Cristo).
- Leitwort** (do alemão “palavra principal”). Um termo ou grupo de termos relacionados que se repetem dentro de um determinado texto, refletindo a existência de um tema proeminente e, assim, ajudando o intérprete a identificar o significado do texto.
- Literatura apocalíptica.** Um tipo de escrito (como o livro de Apocalipse ou os últimos capítulos de Daniel) que usa simbolismos para prever o futuro, especialmente o fim do mundo.
- Metáfora.** Uma figura de linguagem em que a palavra usa uma comparação não expressa para indicar a que ela se assemelha.
- Método da resposta do leitor.** Uma visão da interpretação de textos que minimiza ou até mesmo rejeita a intenção autoral e enfatiza o papel do leitor no descobrimento e construção de significado.

- Metonímia.* Uma figura de linguagem na qual uma palavra é usada para expressar um sentido diferente do seu sentido literal, porém relacionado a ele.
- Perícope.* Uma seleção tirada de um livro, especialmente uma seção escolhida para leituras litúrgicas. O termo é usado nos estudos bíblicos para indicar um parágrafo diferente, especialmente nos Evangelhos, ou uma seção contínua de texto sobre um mesmo assunto.
- Quiasmo.* Técnica literária que inverte o elemento em duas frases paralelas (ver exemplos no capítulo 5).
- Retórica.* O estudo dos princípios de composição, especialmente as regras formuladas no mundo antigo para a leitura e oratória eficaz. O termo *crítica retórica* refere-se ao estudo moderno da literatura à luz de tais regras.
- Sedes doctrinae.* (Termo em latim para “assento/sede da doutrina”). Um ou mais trechos bíblicos extensos que apresentam e fundamentam determinadas doutrinas.
- Semântica.* O estudo do significado.
- Sensus plenior* (Termo em latim para “significado pleno”). A visão de que passagens das Escrituras contêm um significado (ou significados) pretendido por Deus, além do significado histórico pretendido pelo escritor humano.
- Sinédoque.* Uma figura de linguagem em que uma parte é usada no lugar do todo e *vice-versa*.
- Texto-prova.* Um versículo ou passagem mais longa usados para provar um determinado ponto ou doutrina. Apesar desse método não ser condenável em seu princípio (supondo que ele reflete uma exegese cuidadosa), o termo muitas vezes implica uma visão que isola a passagem de seu contexto e assim, age arbitrariamente.
- Observação:* este glossário não inclui todos os termos técnicos, tendo em vista que a maior parte deles é definida em seu contexto e não é usada em outros casos.

Bibliografia anotada

Muitas introduções úteis à interpretação bíblica foram publicadas na última década. Uma das mais bem-sucedidas é a obra de Gordon D. Fee e Douglas Stuart, *How to Read the Bible for All Its Worth: A Guide for Understanding the Bible*, 2ª ed. (Grand Rapids: Zondervan, 1993), que usa um estilo claro e interessante para ajudar o leitor cristão a desenvolver um método de estudo da Bíblia. Uma obra que foi especialmente popular durante os anos 50 e 60, mas ainda pode ser uma leitura profícua é *Protestant Biblical Interpretation*, 3ª ed. (Grand Rapids: Baker, 1970), de Bernard Ramm. Para uma valiosa introdução que não foi escrita do ponto de vista evangélico, veja Robert Morgan e John Barton, *Biblical Interpretation* (Nova York: Oxford University Press, 1988).

Entre as obras mais extensas usadas como livros de estudo para faculdades e seminários, Milton S. Terry, *Biblical Hermeneutics: A Treatise on the Interpretation of the Old and New Testaments* (1885; reimpresso, Grand Rapids: Zondervan, 1974) serviu de guia para várias gerações de estudantes; apesar de estar desatualizada, contém grande riqueza de informações úteis e interessantes. Há uma geração, a obra de A. Berkeley Mickelsen, *Interpreting the Bible* (Grand Rapids: Eerdmans, 1963) era um livro de estudo amplamente utilizado. Mais recentemente, surgiram duas obras bastante detalhadas para o estudante de teologia: Grant R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1991) e William Klein *et al.*, *Introduction to Biblical Interpretation* (Dallas: Word, 1993). Qualquer um desses dois livros pode ser visto como leitura essencial para aqueles que precisam de uma exposição completa de todo o campo da hermenêutica bíblica. Outras duas contribuições recentes são David S. Dockery, *Biblical Interpretation Then and Now: Contemporary Hermeneutics in the Light of the Early Church* (Grand Rapids: Baker, 1992) e Millard J. Erickson, *Evangelical Interpretation: Perspectives on Hermeneutical Issues* (Grand Rapids: Baker, 1993). Uma obra mais avançada e completa e que cobre um terreno maior é Anthony C. Thselton, *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading* (Grand Rapids: Zondervan, 1992).

Há também vários livros disponíveis que apresentam um enfoque mais específico. Os leitores interessados em desenvolver um método específico que inclua habilidades técnicas devem considerar Douglas Stuart, *Old Testament Exegesis: A Handbook for Students and Pastors* (Filadélfia: Westminster, 1983). Para uma obra que trata de questões mais amplas ver Walter Kaiser, Jr., *Toward an Exegetical Theology: Biblical Principles for Preaching and Teaching* (Grand Rapids: Baker, 1981) na qual ele desenvolve seu método “sintático-teológico”. Dois livros que se concentram nos perigos que devem ser evitados são D. A. Carson, *Exegetical Fallacies* (Grand Rapids: Baker, 1984) e James W. Sire, *Scripture Twisting: 20 Ways the Cults Misread the Bible* (Downers Grove: IL: InterVarsity, 1980).

A Série *Foundations of Contemporary Interpretation* (Grand Rapids: Zondervan, 1987-94), voltada para o estudante teológico iniciante e leigos cristãos interessados, concentra-se em questões interdisciplinares. Os volumes incluem Moisés Silva, *Has the Church Misread the Bible? The History of Interpretation in the Light of Current Issues* (vol. 1, 1987) que serve de introdução para a série; Royce Gordon Gruenler, *Meaning and Understanding: The Philosophical Framework for Biblical Interpretation* (vol. 3, 1987); Moisés Silva, *God, Language, and Scripture: Reading the Bible in the Light of General Linguistics* (vol. 4, 1990); V. Phillips Long, *The Art of Biblical History* (vol. 5, 1994); Vern S. Poythress, *Science and Hermeneutics: Implications of Scientific Method for Biblical Interpretation* (vol. 6, 1988); e Richard A. Muller, *The Study of Theology: From Biblical Interpretation to Contemporary Formulation* (vol. 7, 1991).

Índice de passagens bíblicas

| | | | | | |
|-------------------|----------|---------------------|----------|---------------------|----------|
| Gênesis | | 15.1, 5 | 148 | 15.12-14 | 272 |
| 1-11 | 177 | 15.18 | 150 | 18.9-12 | 269 |
| 1 | 73 | 16 | 57 | 18.20-22 | 188 |
| 1-2 | 147, 195 | 16.4 | 49 | 19 | 206 |
| 1.2 | 89 | 16.15 | 49 | 20.5-8, 19 | 269 |
| 1.3 | 48 | 16.29 | 206 | 21.22,23 | 40 |
| 1.29 | 49 | 17.6 | 209 | 22.8 | 269 |
| 2.9 | 152 | 20.1-17 | 267 | 24.21,22 | 269 |
| 3.15 | 141 | 21.6 | 272 | 25.4 | 40 |
| 3.24 | 152 | 21.26,27 | 206 | 28-32 | 145 |
| 4.20 | 92 | 22.8-9 | 272 | 29.23 | 147, 148 |
| 4.23 | 83 | 22.9 | 206 | 30.10-14 | 34 |
| 6-8 | 74, 147 | 22.21-27 | 272 | | |
| 8.21,22 | 144 | 25.9, 40 | 271 | Josué | |
| 9.6 | 179 | 32.34 | 149 | 1.8 | 159, 163 |
| 9.26,27 | 141 | 33.19, 22 | 193, 194 | 7.24 | 190 |
| 12.3 | 141 | | | | |
| 15 | 144 | Levítico | | Juizes | |
| 15.2-8 | 141 | 10.1-3 | 40 | 3.24 | 91 |
| 15.5 | 151 | 16.29 | 205 | 7.12 | 89 |
| 15.6 | 191 | 18-20 | 178 | 7.22 | 148 |
| 15.9-21 | 144 | 18.5 | 34 | 12.7 | 91 |
| 17.7,8 | 258 | 19.2, 18 | 268 | 14.14,18 | 95 |
| 18.19 | 147 | 19.15 | 270 | 16.6,10,13,15 | 73 |
| 18.18 | 141, 147 | 19.9,10 | 272 | | |
| 18.27 | 91 | 19.12-18 | 270 | 1 Samuel | |
| 19.24 | 89 | 20.9 | 269 | 12.12 | 150 |
| 22 | 74 | 22.15,16 | 269 | 19.11-17 | 194 |
| 22.17 | 151 | 24.8,9 | 181 | 19.12 | 70 |
| 32,33 | 74 | 26 | 145 | 21-23 | 194 |
| 32.28 | 197 | | | 21.1-6 | 181 |
| 34.25-31 | 71 | Números | | 21.10-15 | 194 |
| 35.2 | 198 | 12.6-8 | 137 | 24 | 194 |
| 35.10 | 197 | 24.14 | 149 | 24.3 | 91 |
| 35.22 | 71 | 24.17-24 | 141 | 30.12 | 90 |
| 37-50 | 268 | 28.10 | 206 | | |
| 40.23 | 88 | | | 2 Samuel | |
| 45.5 | 269 | Deuteronômio | | 6.20 | 91 |
| 45.7 | 150, 269 | 5.6-21 | 267 | 7 | 148, 273 |
| 49.1 | 149 | 6.5 | 268 | 7.8-16 | 144 |
| 49.4 | 71 | 6.6-9 | 163 | 7.16 | 90, 150 |
| 50.20 | 38, 269 | 8.2,3 | 49 | 12.1-10 | 104 |
| | | 8.3 | 205 | 22 | 194 |
| | | 13.1-5 | 188 | | |
| Êxodo | | 14.28,29 | 272 | 1 Reis | |
| 1.17 | 272 | 15.1-3, 9,10 | 111 | 4.20 | 151 |
| 6.13, 26,27 | 71 | | | | |

| | | | | | |
|--------------------------|----------|--------------------|---------|-----------------|----------|
| 8.27 | 150 | 78.2 | 106 | Isaías | |
| 8.64 | 182 | 80.8-15 | 96 | 2.2 | 149 |
| 9.26 | 182 | 89 | 148 | 4.5, 35 | 147 |
| 10.1 | 95 | 92.9 | 86 | 6 | 210 |
| 12.15 | 257 | 93.3 | 86 | 6.9,10 | 105 |
| 17 | 68 | 96 | 194 | 6.10 | 203 |
| 18.21 | 198 | 96.1,2 | 86 | 6.13 | 150 |
| 19.9, 11 | 193 | 104 | 97 | 7.9 | 211 |
| 19.9, 13 | 70 | 104.16 | 88 | 9.6,7 | 150 |
| 21.17-29 | 146 | 119 | 163 | 10.5-11 | 38 |
| 21.20-24, 27-29 | 145 | 119.33,34 | 237 | 10.21,22 | 150 |
| 22.15 | 142 | 119.34 | 23 | 11.12 | 147 |
| | | 132 | 148 | 11.13 | 71 |
| 2 Reis | | 133.2 | 88 | 13-23 | 141 |
| 1.3,6,9,11,16 | 70 | 137 | 264 | 13.6 | 149 |
| 6.9 | 143 | 142 | 194 | 13.10 | 151 |
| 14.25 | 77 | 147.1,2, 12 | 214 | 14.24, 27 | 258 |
| | | 148 | 97 | 17.1 | 146 |
| 1 Crônicas | | 148.7-12 | 83 | 24 | 151 |
| 16 | 194 | | | 24.21 | 151 |
| 17 | 148, 273 | | | 24.23 | 150 |
| | | Provérbios | | 26.21 | 149 |
| 2 Crônicas | | 1.6 | 95 | 33.15 | 267 |
| 4.1 | 182 | 1.7 | 93 | 33.18 | 163 |
| | | 1.20 | 83 | 34.4 | 151 |
| Neemias | | 3.22-24 | 163 | 40 | 195 |
| 4-6 | 74 | 5.12-14 | 97 | 40.10 | 149 |
| | | 5.15-23 | 88, 96 | 42.1 | 113 |
| Jó | | 6.22 | 163 | 45.1-4 | 38 |
| 1 | 73 | 7.13-21 | 97 | 51.3 | 147 |
| 12.1 | 91 | 8.4-36 | 97 | 53 | 32, 195 |
| 28 | 97 | 8.31 | 177 | 55.10,11 | 87, 240 |
| 38 | 97 | 10.1 | 83, 212 | 55.11 | 261 |
| | | 11.22 | 85 | 56.1 | 267 |
| Salmos | | 14.31 | 94 | 59.20 | 149 |
| 1.1-2 | 163 | 15.28 | 163 | 61.1,2 | 113 |
| 6.6 | 89 | 17.28 | 94 | 65.17 | 144, 147 |
| 14 | 194 | 22.6 | 274 | 65.17-19 | 144 |
| 15 | 267 | 22.20,21 | 211 | 66.22-24 | 144, 147 |
| 15.5 | 170 | 23.3 | 96 | | |
| 18 | 194 | 25.1 | 94 | Jeremias | |
| 19.14 | 163 | 25.25 | 85 | 5.21 | 203 |
| 34 | 194 | 26.4,5 | 94, 274 | 7.16 | 142 |
| 37.30,31 | 163 | 26.10 | 95 | 11.14 | 142 |
| 42.1, 5, 11 | 84, 85 | 27.6 | 83 | 14.11 | 142 |
| 43.5 | 84 | 28.19 | 274 | 18.7-10 | 145 |
| 46.4,5 | 214 | | | 20.10 | 176 |
| 49.3 | 163 | | | 25.11,12 | 191 |
| 52, 54, 56, 57, 59 | 194 | Eclesiastes | | 29.10 | 191 |
| 53 | 194 | 12.1-7 | 96 | 30.3 | 149 |
| 77 | 162 | 12.13 | 93 | 31.31-34 | 144 |

| | | | | | |
|------------------------|----------|-----------------------|----------|--------------------|--------------------|
| 34.13 | 144 | 2.28, 29 | 139 | 5.13 | 95 |
| 46-51 | 141 | | | 5.17 | 112 |
| 48.47 | 149 | Amós | | 5.17, 20, 48 | 112 |
| 49.6 | 149 | 1-2 | 141 | 5.21ss | 111 |
| 49.39 | 149 | 3.7.8 | 143 | 5.22 | 47 |
| | | 5.4 | 267, 268 | 5.29 | 89 |
| Ezequiel | | 5.18 | 149 | 6.13 | 89 |
| 8.3-11.25 | 143 | 7.1-6 | 142 | 7.28 | 196 |
| 12.2 | 203 | 8.3, 9, 13 | 149 | 7.28,29 | 110 |
| 14.2-11 | 143 | 9.11 | 149 | 8 | 99 |
| 18.6 | 170 | | | 8.18-22 | 19 |
| 25-32 | 141 | Obadías | | 8.23-27 | 19 |
| 26 | 176 | 21 | 150 | 9.10-13 | 41 |
| 26.3, 7-14 | 146 | | | 10.15 | 147 |
| 26.12 | 146 | Jonas | | 10.37 | 194 |
| 29.14 | 149 | 4.3 | 142 | 11.14 | 140, 148 |
| 29.18 | 146 | 4.11 | 273 | 11.24 | 147 |
| 29.17-20 | 146 | | | 12.1-5 | 181 |
| 30.3 | 149 | Miquéias | | 12.1-7 | 41 |
| 32.7 | 151 | 4.1 | 149 | 12.28 | 113 |
| 34.12 | 151 | 4.7 | 150 | 12.40 | 90 |
| 34.23,24 | 33 | 6.8 | 267 | 13.35 | 106 |
| 36.24-27 | 113 | | | 15.1-7 | 111 |
| 37.27,28 | 150 | Habacuque | | 17.11 | 140 |
| 38-39 | 151 | 1.4, 6 | 207 | 19.6 | 180 |
| 39.25 | 149 | 2.4 | 191, 268 | 19.16,17 | 103 |
| | | 3.3, 9, 13 | 85 | 19.30 | 109 |
| Daniel | 72 | | | 20.1-16 .. | 105, 108, 262, 265 |
| 2.37-44 | 152 | Sofonias | | 21.42-44 | 105 |
| 3.7 | 90 | 1.7, 14 | 149 | 22.37-40 | 268 |
| 2, 7, 8 | 141 | | | 23.23 | 271 |
| 7-12 | 151 | Ageu | | 24.29 | 151 |
| 7.2,3 | 151 | 2 | 148 | 24.37-39 | 147 |
| 7.8, 11, 25 | 37 | 2.20-23 | 148 | 24-25 | 151 |
| 7.14 | 150 | | | 26.52 | 170 |
| 7.16-28 | 143 | Zacarias | | | |
| 8.20,21 | 141, 152 | 1.17 | 147 | Marcos | |
| 9.2, 24 | 191 | 2.10 | 150 | 1.15 | 113 |
| 11.6-40 | 151 | 3-4, 6 | 148 | 1.22 | 110 |
| 12.8-10 | 143 | 4.6 | 268 | 2.23-25 | 181 |
| | | 8.3 | 150 | 2.25-28 | 208 |
| Oséias | | 10.10,11 | 147, 150 | 3.6, 22, 35 | 106 |
| 1.10 | 151 | | | 4.11,12 | 105 |
| 2.15 | 148, 190 | Malaquias | | 4.13 | 105 |
| 3.5 | 149 | 3.1 | 149 | 4.25 | 106 |
| 6.6 | 41 | 3.6 | 41, 42 | 4.35-41 | 19 |
| | | 4.5 | 140 | 4.38 | 19 |
| Joel | | | | 4.41; 5.15 | 110 |
| 1.15; 2.1; 3.14 | 149 | Mateus | | 7.1-13 | 111 |
| 2.10, 30-31 3.15 | 151 | 1.22; 2.15, 17, 23 .. | 112 | 7.10-12 | 111 |
| 2.23, 30,31 | 139 | 4.14 | 112 | 7.6 | 37 |

| | | | | | |
|------------------------|---------|------------------|----------|----------------------|---------------|
| 7.6-9, 13 | 111 | 6.41 | 210 | 8.28 | 60 |
| 7.19 | 182 | 6.53 | 32 | 9.14-16 | 257 |
| 10.17,18 | 103 | 7.16 | 196 | 9.27 | 150 |
| 10.20 | 103 | 7.17 | 23 | 9.30-32 | 35 |
| 10.25 | 36 | 7.23 | 209 | 9.30-10.12 | 33 |
| 10.32 | 110 | 7.37-39 | 113 | 9.31, 32 | 32 |
| 10.42-45 | 180 | 7.39 | 49 | 9.32,33 | 106 |
| 13.31 | 240 | 10 | 33 | 10.2,3 | 34 |
| 15.39 | 110 | 10.34-36 | 209 | 10.4,5 | 34 |
| 16.8 | 110 | 12.32 | 49 | 10.5 | 35 |
| Lucas | | 13.12-16 | 179 | 11.5 | 150 |
| 1.1-4 | 101 | 13.14 | 170, 198 | 12.3 | 188 |
| 1.17 | 140 | 14.1-7 | 82 | 12.6 | 187, 188, 255 |
| 1.46,47 | 83 | 14.2 | 113 | 13.1 | 170 |
| 1.46-55 | 82 | 14.6 | 89 | 13.7 | 181 |
| 1.68-79 | 82 | 14.23 | 113 | 1 Coríntios | |
| 2.1 | 90 | 15.1 | 95 | 2.1-5 | 129 |
| 2.14, 29-32 | 82 | 15.5 | 259 | 2.6-7 | 211 |
| 2.34 | 105 | 19 | 57 | 2.6-16 | 22, 38, 176 |
| 3.21,22 | 113 | 19.30 | 49 | 2.11 | 14, 22 |
| 4.18,19 | 113 | 19.35 | 101 | 2.13 | 176 |
| 4.14-21 | 113 | 21.15-17 | 59 | 2.14 | 161, 162 |
| 6.1-4 | 181 | 20.30,31 | 101 | 4.34 | 170 |
| 8.22-25 | 19 | Atos | | 5 | 178 |
| 10.26-28 | 268 | 1.1-3 | 101 | 5-7 | 124 |
| 12.39 | 149 | 2.16 | 139 | 5.1,2; 6.15,16 | 122 |
| 13.32 | 87 | 2.39 | 91 | 7 | 122, 124 |
| 13.34,35 | 82 | 5.30 | 40 | 7.1 | 121 |
| 14.26 | 194 | 8.16 | 199 | 7.3-5 | 122 |
| 15 | 107 | 8.34 | 32 | 7.7 | 170 |
| 16.1-15 | 105 | 10.15 | 182 | 7.19 | 132 |
| 16.29 | 90 | 16 | 124 | 8 | 268 |
| 18.13 | 112 | 17.11 | 188 | 9.7-12 | 41 |
| 18.18-19 | 103 | 17.28 | 82 | 10.1-6 | 209 |
| 21.34 | 149 | 21.39 | 91 | 10.11 | 131 |
| João | | Romanos | | 10.24 | 125 |
| 1.1 | 48 | 1-2 | 162 | 11.5 | 133 |
| 1.6 | 48 | 1-5 | 161 | 11.14 | 170 |
| 1.13 | 257 | 1.3-4 | 131, 132 | 14.37 | 188 |
| 1.14 | 150 | 1.18 | 47 | 15 | 195 |
| 1.17 | 89 | 1.18-23 | 249 | 15.29 | 199 |
| 1.18 | 48, 240 | 3.1-2 | 204 | 15.33 | 82 |
| 2.1 | 212 | 6.14 | 133 | 15.44, 45, 56 | 132 |
| 3.5 | 113 | 6.16-23 | 257 | 2 Coríntios | |
| 3.14 | 49 | 6.17 | 195 | 2.14-16 | 106 |
| 5.20 | 59 | 7.8-10, 12 | 132 | 3.6-8, 17,18 | 132 |
| 5.24,25, 28,29 | 113 | 8 | 227 | 5.1-10 | 195 |
| 6.4 | 101 | 8.3, 11 | 132 | 8.1-5 | 124 |
| 6.39, 40, 44, 54 | 149 | 8.13-14 | 133 | 9.8 | 89 |

| | | | | | |
|--------------------|----------|--------------------------|----------|-----------------------|----------|
| 10-13 | 32 | 4.6,7 | 125 | 11.12 | 151 |
| 11.5, 13 | 32 | 4.10-19 | 124, 125 | 12 | 56 |
| 11.6 | 129 | 4.11 | 125 | 12.25-29 | 120 |
| 13.12 | 170 | 4.13 | 125 | | |
| | | 4.14-16 | 124 | Tiago | |
| Gálatas | | 4.17 | 125 | 2.1 | 180, 270 |
| 1.1-10 | 127 | 4.19 | 125 | 2.9 | 270 |
| 1.11-2.21 | 127 | | | 2.2-7 | 270 |
| 1.4 | 132 | Colossenses | | 2.8 | 270 |
| 1.6-10 | 128 | 1.22,23 | 273 | | |
| 1.14 | 111 | 2.4 | 129 | 1 Pedro | |
| 2.4,5 | 126 | 3.1-4 | 132 | 1.5 | 273 |
| 2.20 | 132 | | | | |
| 3 | 130 | 1 Tessalonicenses | | 2 Pedro | |
| 3.1-4.31 | 127 | 2.13 | 133 | 2.6 | 147 |
| 3.23-25 | 132 | 5.2 | 149 | 3.3-7 | 147 |
| 3.29 | 210 | 5.4 | 149 | 3.10 | 149 |
| 4.4,5 | 128 | | | 3.16 | 203 |
| 4.21-26 | 217 | 2 Tessalonicenses | | | |
| 4.26 | 214 | 2.2 | 203 | 1 João | |
| 4.24-31 | 209 | 2.3 | 92 | 2.18 | 37, 140 |
| 5.1-6.10 | 127 | 2.3, 7 | 33 | 2.26,27 | 22 |
| 5.14, 16-26 | 132 | 3.6 | 133 | 2.27 | 14, 259 |
| 6.11-18 | 127 | | | 4.3 | 140 |
| 6.18 | 127 | 1 Timóteo | | 4.1-6 | 188 |
| | | 2.5 | 46 | 5.7,8 | 199 |
| | | 2.8, 12 | 57, 58 | | |
| Eféios | | 3.2 | 122 | Judas | |
| 1.13,14; 2.6 | 132 | 3.16 | 82 | 14 | 149 |
| 2.13 | 91 | 4.3 | 92, 122 | | |
| 4.11, 26 | 47 | | | Apocalipse | |
| 4.13 | 261 | 2 Timóteo | | 1.20 | 152 |
| 4.32 | 169 | 1.13 | 188 | 2.5 | 61 |
| 5.22-33 | 122 | 2.11-13 | 82 | 2.7 | 147, 152 |
| 6.11-20 | 246 | 3.16 | 133 | 2.7, 17 | 152 |
| | | 3.16,17 | 177, 195 | 3.3, 11 | 149 |
| | | | | 3.12; 4.5 | 152 |
| Filipenses | | Tito | | 3.20 | 167 |
| 1.5 | 124 | 1.12 | 82 | 6.12 | 151 |
| 1.6 | 261 | | | 13.18 | 95 |
| 2.1-4 | 125 | Hebreus | | 14.10,11; 19.20 | 147 |
| 2.1-11 | 195 | 1.1 | 177 | 16.15 | 149 |
| 2.5-11 | 82 | 1.2 | 60 | 19.7-9, 17,18 | 151 |
| 2.6-11, 25 | 124, 125 | 2.1-4; 3.7-15 | 120 | 20.8 | 151 |
| 2.15 | 61 | 5.8 | 42 | 21.3 | 150 |
| 2.19-30 | 125 | 6.4-6 | 119, 120 | 21.2, 9 | 151 |
| 3 | 130 | 8.5 | 271 | 21.3 | 258 |
| 3.1; 4.4 | 125 | 9-10 | 271 | 22.2 | 152 |
| 3.20 | 132 | 10.1 | 211 | 22.7, 20 | 149 |
| 4.2 | 169 | 10.26-31 | 120 | | |
| 4.2,3 | 125 | | | | |
| 4.4,5 | 272 | | | | |

Índice de Nomes

- Adler, Mortimer, 117
Agostinho, 202, 214, 259, 262, 264
Akiba, rabino, 238
Alter, Robert, 69
Ambrósio, 214
André de São Vítor, 215
Aquino, São Tomás de, 202, 215
Aristóteles, 254
- Bar-Efrat, 72, 75
Barth, Karl, 220-223
Bauer, Walter, 230
Beardsley, Monroe, 26, 28, 35
Beauchamp, Paul, 176
Beecher, Willis J., 154
Bengel, John Albert, 217
Betti, Emilio, 28
Beza, Theodore, 217
Blocher, Henri, 188, 190
Briggs, Charles, 51
Bright, John, 189
Brown, Raymond, 137
Bucer, Martin, 217
Bullinger, E. W., 92
Bultmann, Rudolf, 220, 222, 223
Buswell, James Oliver III, 170
- Caird, G. B., 88
Caldwell, Larry W., 172, 173
Calvino, João, 202, 217, 242-252, 256, 257, 259
Cassiano, João, 214
Churchill, Winston, 100, 101
Cícero, 118
Ciro, 38
Clemente, Titus Flavius, 210, 211
Colet, John, 216
Copérnico, 233
Crisóstomo, João, 175, 213, 245, 246
Croatto, J. S., 225, 226, 238, 239
- Descartes, René, 218
Diessel, 245
Diodoro, 213
- Dittmar, Wilhelm, 208
- Eliezar ben José, rabino, 202, 206
Epifânio IV, Antífoco, 37
Erasmus, Desidério, 159, 160, 202, 216, 246
Eusébio, 212
- Francke, Ausgut Hermann, 217
Frei, Hans, 76, 77
- Gadamer, Hans-Georg, 26, 28, 30, 172, 224-226
Galileu, 233
Gardiner, Frederic, 210
Girdlestone, Robert B., 136
Gregório de Nissa, 212
Gregório Taumaturgo, 211
Greidanus, Sydney, 75, 76, 79
Gundry, Stanley, 171
Gurnall, William, 246
- Harnack, Adolf von, 219
Heidegger, Martin, 222, 224
Hesódo, 207
Hilário, 214
Hillel, rabino, 202, 205-208
Hirsch, E. D., 28, 39, 43, 226
Hobbes, Thomas, 218
Hodge, Charles, 250, 254
Homero, 13, 207
Huehn, Eugene, 208
Hugo de São Vítor, 215
Hume, David, 78
- Irineu, 266
Ishmael ben Elisha, rabino, 206
- Jerônimo, 202, 214, 216, 247
Josefo, 207
Jowett, Benjamin, 263
Juhl, P. D., 35
- Kaiser, 255, 260
Kant, Immanuel, 218, 233

- Keil, Karl A. G., 31
 Kraft, Charles H., 172
 Kugel, James, 84
 Kuhatschek, Jack, 267
 Kuhn, Thomas, 225, 233, 234
- Langdon, Stephen, 202, 215
 Lenski, C. H., 61
 Lessing, Gotthold Ephraim, 218
 Lewis, C. S., 265
 Locke, John, 218
 Lowth, Robert, 82-84
 Luciano de Samosata, 212
 Lutero, Martinho, 130, 159, 160, 202, 216, 266
- Machen, J. Gresham, 244, 250, 251
 Marsh, Herbert, 193
 Marvell, 231
 Melancthon, Philipp, 216, 217
 Meyer, Heinrich August Wilhelm, 253
- Nicholls, Bruce, 170
 Nicolau de Lira, 202, 215, 216
 Nida, Eugene A., 167, 168
 Nixon, Richard, 189
- Orígenes, 211, 216, 238, 260, 266
- Panflílio, 211
 Paulo, 22, 34, 161, 162; alegorizando o Velho Testamento, 209; interpretação de, 173, 174; cartas de, 118, 121, 123; retórica de, 126; teologia de, 130, 131
- Payne, J. Barton, 135
 Payne, P. B., 57
 Philo, 202, 207, 208, 210, 211, 212
 Platão, 212
 Pupper, John, 266
- Reimarus, Hermann Samuel, 218
 Reuchlin, Johannes, 202, 216
 Reuss, 245
 Ricoeur, Paul, 27, 28, 30, 77-79, 225
 Ritschl, Albrecht, 218
 Robertson, D., 232
 Robertson, O. Palmer, 191
 Rückert, Leopold Immanuel, 252
- Schaff, Philip, 245
 Schleiermacher, Friedrich, 218
 Sêneca, 118, 246
 Shakespeare, 13, 16, 32, 100
 Spencer, Philipp Jacob, 217
 Spinoza, Baruch, 218
 Sproul, R. C., 182
 Strabo, 207
- Taber, Charles, 173, 174
 Tenney, Merrill C., 158
 Teodoro de Mopsuéstia, 213
 Thiselton, Anthony, 172
 Toy, C. H., 208
 Tyndale, William, 217
- Van Til, Cornelius, 249
 Vos, Howard, 163
- Warfield, Benjamin B., 175, 244, 250
 Wesley, John, 218
 White, Wilbert W., 157, 158
 Wimsatt, W. K., 26, 28, 35
 Wolff, Christian von, 218
- Young, E. J., 244
 Zwingli, Ulrich, 217

BIBLIOTECA AUBREY CLAR.
 SIBIMA
 Rua Senador Pompeu, 724
 Fortaleza, CE, 60.001-070

Índice de assuntos

- Admoestação, 96
Alegoria, 88, 95, 96, 216
Aliança com Abraão, 258
Aliança nas Escrituras, 189, 258
Amanuense, 275
Anagoge, 211
Analogia da fé, 138, 186-190, 198
Analogia das Escrituras, 186, 189, 190, 197, 255
Antigo Testamento: uso do, 259; poesia no, 81, 82
Antioquia, escola de interpretação de, 212
Aplicação: da fé, 21; níveis de, 267; princípios de, 267-270; o problema da, 264, 265; das Escrituras, 20, 236, 270-274
Aramaico, 167
Aristóteles, 254
Bíblia: e cultura, 167-184; uso devocional da, 157-164; natureza orgânica da, 191; uso teológico da, 187-200; unidade da, 191-193. *Ver também* Escrituras.
Cânon, 20, 192; hebraico, 65
Compreensão da Bíblia, 24. *Ver também* Significado.
Confissão de Fé de Westminster, 160, 243, 244
Contexto, 119, 157; histórico, 122, 124; conhecimento sobre o, 125, 126; e significado, 58; das Escrituras, 62, 122
Contextualização, 170, 171, 235, 253, 257
Credo dos apóstolos, 76
Crítica à redação, 258
Crítica, 275: à redação, 258; ao termo, 228, 229
Crítica literária, 224, 232
Cultura e a Bíblia, 167-184
Deísmo, 78, 275
Desmitologização, 223, 275
Diálogo, 96, 97
Diáspora judaica, 207, 208
Didática, 275
Dispensacionalismo, 256, 259
Ditado, 94
Eclesiologia, 259. *Ver também* Igreja.
Eisegese, 138, 255
Elipse, 92
Enigma, 94
Epistemologia, 247
Epístolas: a autoridade das, 133; contexto histórico das, 122; qualidades literárias das, 126; o significado das, 117-133; natureza ocasional das, 121; leitura das, 118-120; interpretação teológica das, 129-133; como documentos inteiros, 126.
Escatologia, 112, 113, 131, 132; recente, 140, 152
Escola ocidental de interpretação, 213
Escrituras: aplicação das, 267-270; autoridade das, 250; clareza das, 159, 160; conceito de aliança nas, 258; intervenção divina das, 38; meditação nas, 162, 163; “passagens-chave” das, 195-197; perspicuidade das, 14, 192; redação das, 38; sentido único das, 263; unidade das, 192. *Ver também* Bíblia.
Espírito Santo, 22, 38, 113, 132, 133, 139, 156, 158, 161, 162, 176, 199, 248, 268
Essênios, 175, 202, 207
Estruturalismo, 275
Estudo bíblico indutivo, 157, 158
Estudo das palavras, 55-62, 276
Etimologia, 52-62, 276
Etno-hermenêutica, 166, 172-177
Eufemismo, 91
Evangelicalismo americano, 244
Evangélicos, estudiosos, 250, 251
Exegese gramático-histórica, 17, 18, 30, 31, 137, 138, 172, 227, 252, 276
Exegese judaica, 238. *Ver também* Hermenêutica rabínica.
Exegese, 138, 276; definição, 17; gramático-histórica, 252; judaica, 238; pressuposições na, 222; e teologia, 196, 197, 251-256. *Ver também* Hermenêutica, Interpretação
Existencialismo, 222, 276
Falácia intencional, 26
Fariseus, 110, 111
Figuras de linguagem, na poesia, 86-92

- Forma, na poesia, 84, 85
 Gemara, 205
 Gematria, 206
 Gênero, 276; narrativo, 65-79
 Graça, 112; comum, 246-251; doutrina da, 110; de Deus, 266, 273
 Gramática, uso incorreto da, 58-62
 Grego, 46-62, 167
 Hagadot, 204
 Halaká, 204
 Hebraico, 46-62, 167
 Hendíadis, 89
 Hendíatris, 89
 Hermenêutica rabínica, 173-175, 205-207
 Hermenêutica: bíblica, 22; calvinista, 243-261; interesse contemporâneo em, 221-240; definição de, 13, 276; geral, 22; judaica, 204-208; necessidade de, 14, 15; rabínica, 173, 174. *Ver também* Exegese; Interpretação
 Hipérbole, 89
 História, o poder da, 75
 História: da interpretação, 202-219; registro moderno da, 101; na narrativa, 75-79; necessária para a interpretação, 15; de uma palavra, 52-55.
 Historicidade: dos Evangelhos, 99-104; importância da, 75-77; do Novo Testamento, 101
Hyponoia, 202, 207-209
 Idade da Razão, 228
 Idade Média, interpretação durante a, 215, 216
 Igreja Católica Romana, 249
 Igreja, a: e a interpretação teológica, 199, 200
 Iluminismo, 228, 233
 Inclusão, 70, 276
 Intenção autoral, 32, 35-39, 235, 276
 Interpretação alegórica, 212, 276
 Interpretação de Sabedoria, 93-97
 Interpretação histórica, 122, 227, 228, 235, 236, 252
 Interpretação literária, 235
 Interpretação tipológica, 276
 Interpretação: alegórica, 212; contextual, 119; cultural, 167-184; de profecias, 143-152; dos pais da igreja primitiva, 210-214; durante a Idade Média, 215, 216; durante a Reforma, 216, 217; durante o período pós-Reforma, 217-219; e a igreja, 199; e objetividade, 235, 236; histórica, 122, 227, 228, 235, 236; histórica da, 20, 202-219; gramático-histórica, 17, 18, 137, 138; literária, 235; método devocional de, 156-164; método histórico-crítico de, 29, 30, 227-229; princípios de, 13, 14; tipológica, 276; visões contemporâneas da, 221-240. *Ver também* Exegese, Hermenêutica.
 Ironia, 91
 Jesus: o autêntico, 102; a autoridade de, 109-114; o Cristo, 101; discípulos de, 112; ensinamentos de, 110, 112, 208; e os Dez Mandamentos, 103.
 Legalismo, 110-112
 Lei mosaica, 204, 258
 Lei. *Ver* Lei mosaica
Leitwort, 276
 Língua original, 46-62
 Língua/ linguagem, 15-18; figurativa, 55; original, 46-62; uso e abuso, 45-62; palavras em, 56
 Linguagem figurativa, 137
 Línguas da Bíblia, 46-62
 Lingüística, 18
 Literal, 31, 138
 Literatura apocalíptica, 151, 276
 Literatura judaica, 110. *Ver também* Gemara; Midrash; Mishnah; Talmud; Targums
 Litotes, 91
 Lógica e linguagem, 46
 Meditação nas Escrituras, 162, 163
 Metáfora, 87, 276
 Método de resposta do leitor, 30, 31, 277
 Método devocional de estudo da Bíblia, 157-164
 Método histórico crítico de interpretação, 29, 30, 78, 227-229
 Método sintático-teológico, 31
 Metonímia, 90, 276
 Midrash, 175, 204
 Midrash de Hagadot, 204
 Midrash de Halaká, 204
 Mishnah, 205
 Narrativa: história na, 75-79; recursos literários na, 67-72; significado da, 65-79; núveis estruturais na, 72-75

- Notrikon*, 207
 Nova Hermenêutica, 223
 Nova Crítica, 26, 220, 224, 231-232, 235
 Novo Testamento: historicidade do, 101; uso do Antigo Testamento no, 208-210
 Objetividade da interpretação, 235, 236
 Omissão, 91
 Onomástica, 97
 Papiros do Mar Morto, 175, 202, 207
 Parábolas, 88, 101; contexto literário das, 108, 109; significado teológico das, 105, 106; usadas por Jesus, 104-109;
 Paralelismo, 82-86
 Paronomásia, 88
 Passagens paralelas, 193
 Perícope, 277
 Perspectiva profética, 139
 Perspicuidade das Escrituras, 14, 192
Pesher, 202, 207, 209
 Pietismo, 217, 218
 Pleonasma, 88
 Poesia, 81-92; recursos retóricos na, 85, 86; ugarítica, 84
 Pressupositionalismo, 249
 Profecia: a linguagem da, 150; características da, 136-141; condicional, 144-147; e a consciência do profeta, 142, 143; e a História, 146-148; incondicional, 144; interpretação da, 143-152; linguagem figurativa na, 137, 138; o significado da, 135-154; sentido duplo da, 152-154
 Provérbio, 93, 94
 Psicologia, 35
 Puritanos, 246
 Quiasmo, 277; em Gálatas, 128; na poesia, 85, 86; no gênero narrativo, 71, 72
 Qumran, seita de, 207. *Ver também* papiros do Mar Morto.
 Racionalismo, 218
 Recursos de retórica: em narrativa, 70-72; em poesia, 85, 86
 Recursos literários, 67-69
 Referente, 32, 34, 35, 79
 Reforma, a, 159-160, 216, 217
 Relevância da Bíblia, 222, 223
 Remitologização, 223
 Renascimento, o, 246
 Repetição, no gênero narrativo, 70
 Retórica, 277
 Revelação, 141; geral, 248; progressiva, 263
 Revelação progressiva, 139
 Sabedoria na Bíblia, 177
 Santificação, doutrina da, 132
Sedes doctrinae, 277
Selah, 91
 Semântica, 277
Sensus plenior, 277
 Sentido, significado como, 32
 Sermão do Monte, 111, 112
 Significação, significado como, 32, 226
 Significado dos Evangelhos, 99-114
 Significado histórico, 220
 Significado: aspectos do, 32-42; e a intenção do autor, 26-29; como requisito, 42; dos Evangelhos, 99-114; o sentido do, 25; modelos para a compreensão do, 29-31; das Escrituras, 20; e significação, 226; como um valor, 42; de uma palavra, 52-58. *Ver também* compreensão.
 Significados consequentes das Escrituras, 266, 267
 Simbolismo na Bíblia, 215
 Símile, 87
 Sinédoque, 90, 277
 Sistema cabalístico, 207
 Soberania de Deus, 256-261
Sôd, 204, 207
 Subjetividade da interpretação, 233, 234
 Talmud, 205
 Targums, 202, 204
Temura, 207
 Teologia reformada, 254
 Teologia sistemática, 138, 255. *Ver também* Teologia.
 Teologia: e exegese, 196-198, 251-256; liberal, 250, 251; Reformada, 249, 254; sistemática, 243, 252-256. *Ver também* Teologia sistemática.
 Texto-prova, da interpretação, 29, 277
Theoria, 154, 213
 Torá, 65, 111, 205
 Tradição, autoridade da, 214
 Zeugma, 91